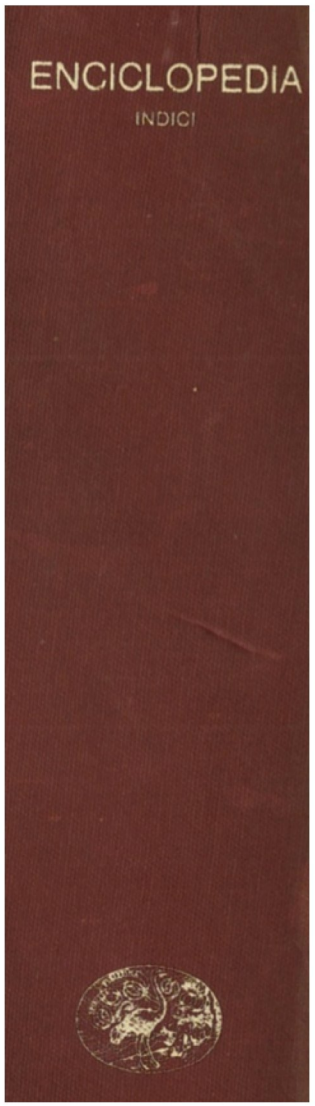
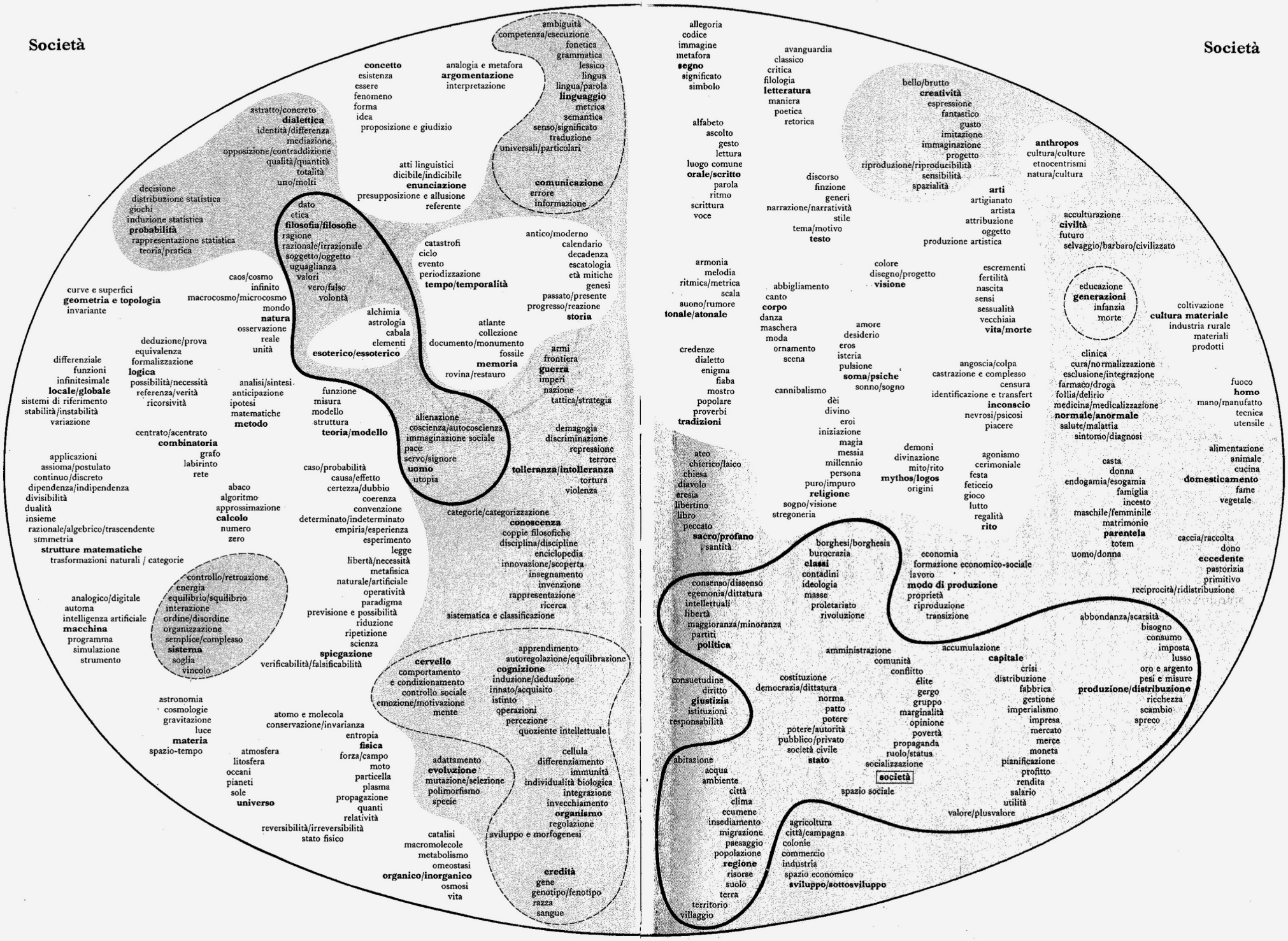


ENCICLOPEDIA EINAUDI [1982]

SOCIETÁ

Giovanni Busino - **SOCIETÁ** pag.5

Giovanni Busino - **AMMINISTRAZIONE** pag.10
COMUNITÁ pag.18
CONFLITTO pag.25
ÉLITE pag.36
Bronisław Geremek - **GERGO** pag.49
Giovanni Busino - **GRUPPO** pag.61
Bronisław Geremek - **MARGINALITÁ** pag.71
Giovanni Busino - **OPINIONE** pag.84
Bronisław Geremek - **POVERTÁ** pag.94
Giovanni Busino - **PROPAGANDA** pag.109
RUOLO/STATUS pag.120
SOCIALIZZAZIONE pag.130
SOCIETÁ pag.149
Georges Condominas - **SPAZIO SOCIALE** pag.175


ambiguità
competenza/esecuzione
fonetica
grammatica
lessico
lingua
lingua/parola
linguaggio
metrica
semantica
senso/significato
traduzione
universali/particolari
concetto
esistenza
essere
fenomeno
forma
idea
proposizione e giudizio
analogia e metafora
argomentazione
interpretazione
astratto/concreto
dialettica
identità/differenza
mediazione
opposizione/contraddizione
qualità/quantità
totalità
uno/molti
atti linguistici
dicibile/indicibile
enunciazione
presupposizione e allusione
referente
comunicazione
errore
informazione
decisione
distribuzione statistica
giochi
induzione statistica
probabilità
rappresentazione statistica
teoria/pratica
dato
etica
filosofia/filosofie
ragione
razionale/irrazionale
soggetto/oggetto
uguaglianza
valori
vero/falso
volontà
catastrofi
ciclo
evento
periodizzazione
tempo/temporalità
antico/moderno
calendario
decadenza
escatologia
età mitiche
genesi
passato/presente
progresso/reazione
storia
curve e superfici
geometria e topologia
invariante
caos/cosmo
infinito
macrocosmo/microcosmo
mondo
natura
osservazione
reale
unità
alchimia
astrologia
cabala
elementi
esoterico/essoterico
atlante
collezione
documento/monumento
fossile
memoria
rovina/restauro
armi
frontiera
guerra
imperi
nazione
tattica/strategia
deduzione/prova
equivalenza
formalizzazione
logica
possibilità/necessità
referenza/verità
ricorsività
differenziale
funzioni
infinitesimale
locale/globale
sistemi di riferimento
stabilità/instabilità
variazione
analisi/sintesi
anticipazione
ipotesi
matematiche
metodo
funzione
misura
modello
struttura
teoria/modello
alienazione
coscienza/autocoscienza
immaginazione sociale
pace
servo/signore
uomo
utopia
demagogia
discriminazione
repressione
terrore
tolleranza/intolleranza
tortura
violenza
centrato/acentrato
combinatoria
grafo
labirinto
rete
applicazioni
assioma/postulato
continuo/discreto
dipendenza/indipendenza
divisibilità
dualità
insieme
razionale/algebrico/trascendente
simmetria
strutture matematiche
trasformazioni naturali / categorie
abaco
algoritmo
approssimazione
calcolo
numero
zero
caso/probabilità
causa/effetto
certezza/dubbio
coerenza
convenzione
determinato/indeterminato
empiria/esperienza
esperimento
legge
libertà/necessità
metafisica
naturale/artificiale
operatività
paradigma
previsione e possibilità
riduzione
ripetizione
scienza
spiegazione
verificabilità/falsificabilità
categorie/categorizzazione
conoscenza
coppie filosofiche
disciplina/discipline
enciclopedia
innovazione/scoperta
insegnamento
invenzione
rappresentazione
ricerca
sistematica e classificazione
controllo/retroazione
energia
equilibrio/squilibrio
interazione
ordine/disordine
organizzazione
semplice/complesso
sistema
soglia
vincolo
analogico/digitale
automa
intelligenza artificiale
macchina
programma
simulazione
strumento
cervello
comportamento
e condizionamento
controllo sociale
emozione/motivazione
mente
apprendimento
autoregolazione/equilibrazione
cognizione
induzione/deduzione
innato/acquisito
istinto
operazioni
percezione
quoziente intellettuale
astronomia
cosmologie
gravitazione
luce
materia
spazio-tempo
atomo e molecola
conservazione/invarianza
entropia
fisica
forza/campo
moto
particella
plasma
propagazione
quanti
relatività
atmosfera
litosfera
oceani
pianeti
sole
universo
reversibilità/irreversibilità
stato fisico
adattamento
evoluzione
mutazione/selezione
polimorfismo
specie
cellula
differenziamento
immunità
individualità biologica
integrazione
invecchiamento
organismo
regolazione
sviluppo e morfogenesi
catalisi
macromolecole
metabolismo
omeostasi
organico/inorganico
osmosi
vita
eredità
gene
genotipo/fenotipo
razza
sangue
allegoria
codice
immagine
metafora
segno
significato
simbolo
avanguardia
classico
critica
filologia
letteratura
maniera
poetica
retorica
bello/brutto
creatività
espressione
fantastico
gusto
imitazione
immaginazione
progetto
riproduzione/riproducibilità
sensibilità
spazialità
anthropos
cultura/culture
etnocentrismi
natura/cultura
alfabeto
ascolto
gesto
lettura
luogo comune
orale/scritto
parola
ritmo
scrittura
voce
discorso
finzione
generi
narrazione/narratività
stile
tema/motivo
testo
arti
artigianato
artista
attribuzione
oggetto
produzione artistica
acculturazione
civiltà
futuro
selvaggio/barbaro/civilizzato
armonia
melodia
ritmica/metrica
scala
suono/rumore
tonale/atonale
colore
disegno/progetto
visione
escrementi
fertilità
nascita
sensi
sessualità
vecchiaia
vita/morte
educazione
generazioni
infanzia
morte
coltivazione
cultura materiale
industria rurale
materiali
prodotti
abbigliamento
canto
corpo
danza
maschera
moda
ornamento
scena
amore
desiderio
eros
isteria
pulsione
soma/psiche
sonno/sogno
credenze
dialetto
enigma
fiaba
mostro
popolare
proverbi
tradizioni
cannibalismo
dèi
divino
eroi
iniziazione
magia
messia
millennio
persona
puro/impuro
religione
sogno/visione
stregoneria
angoscia/colpa
castrazione e complesso
censura
identificazione e transfert
inconscio
nevrosi/psicosi
piacere
clinica
cura/normalizzazione
esclusione/integrazione
farmaco/droga
follia/delirio
medicina/medicalizzazione
normale/anormale
salute/malattia
sintomo/diagnosi
fuoco
homo
mano/manufatto
tecnica
utensile
ateo
chierico/laico
chiesa
diavolo
eresia
libertino
libro
peccato
sacro/profano
santità
demoni
divinazione
mito/rito
mythos/logos
origini
agonismo
cerimoniale
festa
feticcio
gioco
lutto
regalità
rito
casta
donna
endogamia/esogamia
famiglia
incesto
maschile/femminile
matrimonio
parentela
totem
uomo/donna
alimentazione
animale
cucina
domesticamento
fame
vegetale
caccia/raccolta
dono
eccedente
pastorizia
primitivo
reciprocità/ridistribuzione
borghesi/borghesia
burocrazia
classi
contadini
ideologia
masse
proletariato
rivoluzione
economia
formazione economico-sociale
lavoro
modo di produzione
proprietà
riproduzione
transizione
consenso/dissenso
egemonia/dittatura
intellettuali
libertà
maggioranza/minoranza
partiti
politica
abbondanza/scarsità
bisogno
consumo
imposta
lusso
oro e argento
pesi e misure
produzione/distribuzione
ricchezza
scambio
spreco
amministrazione
comunità
conflitto
élite
gergo
gruppo
marginalità
opinione
povertà
propaganda
ruolo/status
socializzazione
società
spazio sociale
accumulazione
capitale
crisi
distribuzione
fabbrica
gestione
imperialismo
impresa
mercato
merce
moneta
pianificazione
profitto
rendita
salario
utilità
valore/plusvalore
consuetudine
diritto
giustizia
istituzioni
responsabilità
costituzione
democrazia/dittatura
norma
patto
potere
potere/autorità
pubblico/privato
società civile
stato
abitazione
acqua
ambiente
città
clima
ecumene
insediamento
migrazione
paesaggio
popolazione
regione
risorse
suolo
terra
territorio
villaggio
agricoltura
città/campagna
colonie
commercio
industria
spazio economico
sviluppo/sottosviluppo

Società

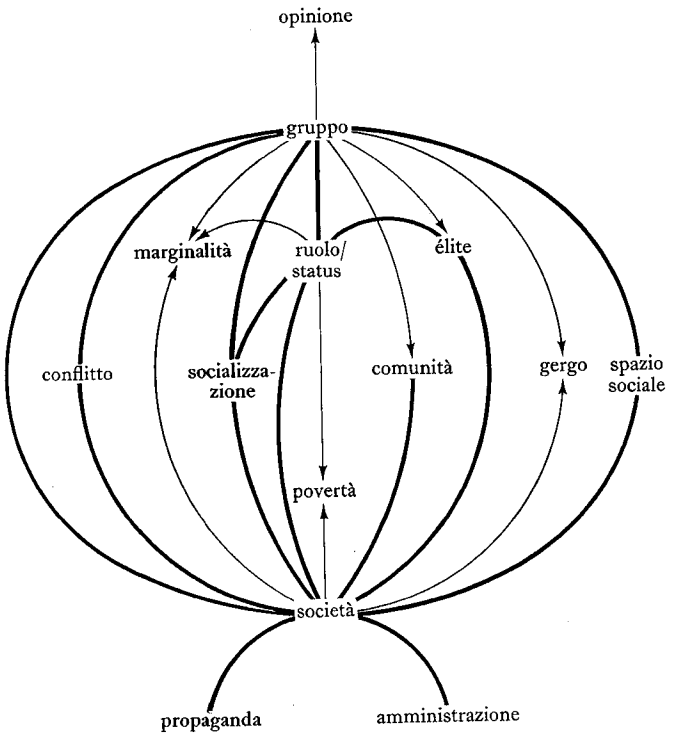
	anthropos	argomentazione	arti	calcolo	capitale	cervello	civiltà	classi	cognizione	combinatoria	comunicazione	concetto	conoscenza	corpo	creatività	cultura mat.
amministrazione	·	·	·	·	6	·	3	7	·	·	·	·	·	·	·	·
comunità	5	3	6	·	7	·	4	7	2	2	2	·	·	6	2	4
conflitto	2	·	·	·	7	6	3	7	5	·	5	3	4	3	5	4
élite	2	·	3	·	4	4	·	6	·	·	·	·	·	3	·	·
gergo	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·
gruppo	7	4	5	·	7	6	6	8	5	3	6	4	5	5	3	6
marginalità	·	·	·	·	·	2	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·
opinione	1	4	4	3	5	4	3	6	4	3	2	5	4	2	5	2
povertà	·	·	2	·	4	·	2	4	·	·	2	·	·	·	·	4
propaganda	·	·	3	·	2	·	·	4	·	·	·	·	·	·	·	·
ruolo/status	5	5	6	·	7	4	3	7	4	2	5	4	5	5	3	5
socializzazione	2	·	·	·	3	3	3	5	·	·	4	·	5	·	·	·
società	8	3	8	·	9	6	7	9	4	4	7	1	6	7	6	7
spazio sociale	·	·	5	·	·	4	4	5	·	·	·	·	1	4	4	4

	memoria	metodo	modo di produz.	mythos/logos	natura	normale/anormale	orale/scritto	organico/inorgan.	organismo	parentela	politica	probabilità	produzione/distrib.	regione	religione	rito
amministrazione	·	·	3	·	·	·	2	·	·	2	5	·	5	6	·	3
comunità	3	3	7	3	3	5	4	3	2	5	4	3	7	8	7	6
conflitto	3	1	5	4	·	5	4	3	2	4	7	6	6	7	5	5
élite	·	·	·	·	·	2	3	·	·	·	6	·	4	6	3	·
gergo	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·
gruppo	6	3	7	6	2	7	4	3	5	9	6	5	8	9	7	7
marginalità	·	·	·	·	·	3	·	·	·	·	·	·	·	3	3	·
opinione	2	2	1	3	5	2	4	·	4	3	6	7	4	5	2	3
povertà	·	·	3	·	·	4	·	·	·	·	3	·	4	4	·	2
propaganda	2	·	·	2	·	·	·	·	·	·	2	·	·	·	·	3
ruolo/status	6	4	6	4	2	5	4	3	3	8	6	2	7	7	7	6
socializzazione	·	3	4	·	·	2	·	·	·	3	5	·	5	5	·	·
società	7	4	10	7	4	7	7	4	5	9	9	5	9	10	9	8
spazio sociale	3	·	2	5	·	6	6	·	·	2	6	·	5	9	4	2

	dialettica	domesticam.	eccedente	enunciazione	eredità	esoterico/essoter.	evoluzione	filosofia/filosofie	fisica	generazioni	geometria e topol.	giustizia	guerra	homo	inconscio	letteratura	linguaggio	locale/globale	logica	macchina	materia
amministrazione	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	2	4	·	·	·	2	·	·	·	·
comunità	6	5	6	·	·	·	3	6	1	6	·	6	7	3	5	3	5	·	·	3	·
conflitto	3	2	4	·	2	3	3	7	·	·	·	7	6	·	5	5	2	1	·	3	·
élite	·	·	·	·	·	3	·	·	·	·	·	·	3	·	·	5	·	·	·	·	·
gergo	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	3	·	·	·	·
gruppo	3	6	7	4	5	6	6	7	3	5	·	6	7	7	5	6	3	3	2	4	·
marginalità	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	3	·	·	·	·	·	·	·	·
opinione	6	2	·	4	4	·	·	6	5	3	·	4	·	·	2	4	3	3	4	3	4
povertà	·	3	2	·	·	·	·	2	·	·	·	·	3	·	2	·	·	·	·	2	·
propaganda	·	·	·	·	·	2	·	·	·	·	·	·	2	·	·	2	·	·	·	·	·
ruolo/status	3	6	6	3	4	·	3	5	·	5	·	5	5	5	4	5	3	·	2	3	·
socializzazione	·	·	3	·	·	4	·	3	·	3	·	4	3	·	4	3	·	·	·	2	·
società	7	8	8	·	6	6	6	8	3	7	·	9	8	7	7	7	6	3	·	5	3
spazio sociale	3	·	3	·	·	·	·	5	·	5	·	6	4	4	·	2	2	3	·	·	·

	sacro/profano	segno	sistema	società	soma/psiche	spiegazione	stato	storia	strutture matem.	sviluppo/sottosvil.	tempo/temporalità	teoria/modello	testo	tolleranza/intoll.	tonale/atonale	tradizioni	universo	uomo	visione	vita/morte
amministrazione	3	·	·	5	·	·	5	·	·	2	·	2	·	·	·	·	·	·	·	·
comunità	6	4	3	7	5	6	7	4	·	2	4	2	3	2	·	6	3	7	4	6
conflitto	5	2	1	7	6	6	7	4	·	5	5	4	·	3	3	4	3	7	·	2
élite	6	·	·	6	3	·	4	3	·	4	3	·	·	·	·	5	·	5	·	·
gergo	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	2	·	·	·	·	·	·	·	·	·
gruppo	7	4	4	10	6	5	8	6	4	5	5	4	5	4	3	7	4	6	4	7
marginalità	·	2	·	4	·	·	·	2	·	·	·	·	·	·	·	·	·	3	3	3
opinione	2	4	3	6	2	8	5	5	·	3	6	3	3	6	2	3	3	2	·	2
povertà	5	·	·	2	2	·	·	3	·	4	·	·	·	·	2	·	·	4	·	·
propaganda	·	·	·	5	2	2	3	2	·	·	3	·	·	·	·	·	·	6	2	·
ruolo/status	6	4	5	8	6	7	6	5	4	6	5	3	·	4	3	6	4	4	3	5
socializzazione	3	2	2	7	·	·	5	·	·	·	·	·	·	·	·	2	·	4	·	·
società	8	4	6	10	8	7	9	8	4	7	7	5	3	6	4	8	3	9	5	8
spazio sociale	4	2	·	6	5	·	7	·	·	3	5	·	·	5	·	5	2	7	4	4

	società	gruppo	ruolo/status	socializzazione	conflitto	élite	opinione	propaganda	spazio sociale	comunità	marginalità	amministrazione	povertà	gergo
società	·	6	6	6	6	6	4	5	5	5	6	5	6	5
gruppo	6	·	6	5	5	6	5	4	6	5	6	4	4	6
ruolo/status	4	4	·	6	4	5	2	1	4	1	5	4	5	·
socializzazione	4	4	4	·	·	2	2	2	·	·	3	·	·	·
conflitto	4	4	3	4	·	4	1	3	2	3	2	3	2	·
élite	2	·	2	2	·	·	2	·	·	·	4	·	2	·
opinione	·	·	2	1	·	1	·	4	·	·	·	1	3	1
propaganda	3	·	·	1	·	·	3	·	·	·	·	·	·	·
spazio sociale	3	3	3	2	·	·	·	3	·	·	3	·	·	·
comunità	5	·	·	1	·	3	2	1	3	·	3	·	4	4
marginalità	·	·	·	1	·	·	·	·	·	2	·	·	·	2
amministrazione	3	1	·	·	·	2	·	·	2	3	·	·	·	·
povertà	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	1
gergo	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·



Società

Amministrazione, Comunità, Conflitto, Elite, Gergo, Gruppo, Marginalità, Opinione, Povertà, Propaganda, Ruolo/status, Socializzazione, Società, Spazio sociale

1. *La società come realtà e come rappresentazione.*

Concetto elementare proprio a una molteplicità di discipline, la sua definizione permane tuttora ambigua ed equivoca. Persino la realtà o gli spezzoni di reale che il concetto vorrebbe rappresentare, restano sostanzialmente indistinti e indeterminabili. La definizione piú generale e comprensiva dice ♦società♦ una riunione d'individui della stessa specie, intercomunicanti, di là della mera attività sessuale, reciprocamente e cooperativamente, in uno ♦spazio sociale♦, e dalle cui interazioni emergono proprietà superiori alla somma di quelle dei singoli. Queste proprietà si compongono poi in gerarchie e livelli organizzativi. Essi dànno senso alle azioni, agli avvenimenti, ai comportamenti e determinano i modelli normativi, gli impegni e i consensi, i diritti e i doveri.

Dicendo ciò si sottolinea volutamente non già l'aggregazione di individui distinti, sibbene i livelli d'interazione cooperativa e le forme d'organizzazione emerse dalle comunicazioni. Sono appunto i tipi e i gradi dell'organizzazione delle interazioni a distinguere la folla, la ♦comunità♦, il ♦gruppo♦ col suo ♦gergo♦, o altri sottoinsiemi da quell'insieme degli insiemi che è la società. Correntemente si chiamano ♦società♦ degli insiemi relativamente stabili, nel tempo e nello spazio, all'interno dei quali esistono comunicazioni frequenti e strutturate, modelli d'organizzazione dei comportamenti che integrano le differenze e facilitano la soluzione dei problemi di produzione, di riproduzione, delle sopravvivenze esistenziali e sociali. Questi insiemi hanno una coesione tanto piú notevole quanto piú la rete di strutturazione delle connessioni è complessa, l'occupazione dello spazio sociale intensa, l'autonomia simbolica elevata.

L'insieme «società» comprende, dunque, una miriade di sottoinsiemi diversamente chiamati (gruppo, sottogruppo, comunità, famiglia, tribú, clan, ecc.). Anche le definizioni di questi sottoinsiemi sono non-univoche. Peraltro ne esistono infinite e discordanti. Approssimativamente un ♦gruppo♦ è un aggregato organizzato internamente e impegnato in un comportamento cooperativo specifico, mentre una ♦comunità♦ è formata da un gruppo o da diversi gruppi che vivono l'organizzazione interna e l'impegno cooperativo secondo modelli ben determinati. L'uno e l'altra hanno propri sistemi simbolici, culture che si intrecciano, secondo modalità diverse, in quella piú vasta e comprensiva della società.

In ogni caso, il termine ♦società♦ include quelli di 'sociale' e 'socialità', se si caratterizzano questi ultimi tramite i processi di natura interindividuale produttori delle strutture dell'esistenza sociale.

È noto che il concetto di società ha dato luogo, sin dall'antichità, a rappresentazioni diverse. La società è un organismo, una totalità composta di parti, ognu-

na delle quali svolge funzioni specifiche e tutte insieme adempiono a una funzione superiore, variamente qualificata. Oppure la società è rappresentata da un'immagine o da un'idea o dalle forme delle istituzioni e dei regimi di cui essa è dotata. Talvolta i regimi sono ridotti a tre tipi sociali (dispotismo, monarchia, repubblica) e attraverso questi tipi si fa poi emergere la costanza dell'ordine sociale. Quali che siano le forme, esistono allora nell'ordine sociale dei «rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose», cioè dal clima, dal terreno, dallo spirito generale della nazione, dall'uso della moneta, dalle caratteristiche del commercio, dalla composizione della popolazione, dalla religione praticata, ecc. Le interazioni fra tutte queste variabili determinerebbero la ricchezza e la varietà della vita politica e sociale. O infine, dalla rappresentazione che fa della società un sistema stratificato, con degli individui o dei gruppi che si trovano in alto o in basso. Questa gerarchia divide gli individui o i gruppi e li disloca inegualmente nello ♦spazio sociale♦.

Queste rappresentazioni sono contrastate e avversate da altre, che talvolta definiscono anche i contorni della ♦società♦ giusta o della buona società e indicano gli attori (borghesia, proletariato, ecc.) che possono realizzarla, mostrano gli strumenti che la renderanno possibile (la rivoluzione, l'egemonia, lo Stato) e l'immaginario sociale che la configurerà (liberalismo, socialismo, democrazia, ecc.).

Ovviamente le idee e le immagini della società dànno contenuti e portate diversissime al concetto, e tuttavia queste idee e queste immagini formano un vero e proprio sistema all'interno del quale i sensi e significati particolari sono chiariti e collegati, resi continui e coerenti. Il vissuto profondo che esse annunziano, sovente è inenunciabile in termini discorsivi. Né allegoriche né simboliche, talvolta significano qualcosa che non può essere designato o conosciuto se non attraverso il simbolo stesso che le ha espresse. Perciò il termine 'società' parla attraverso immagini e l'insieme dei significati propri alle immagini isolate s'attualizza e il senso d'ognuna di esse si precisa strada facendo. Senonché, quale che sia la natura di questa universalità e benché essa possieda un potere espressivo proprio, l'immagine che qualche volta diventa dominante può non avere lo stesso significato in tutti i possibili impieghi. Può significare cose diverse, opposte, e nell'utilizzazione diversa la sua significazione s'attualizza definendosi all'interno d'un sistema particolare. Si pensi ai casi della società liberale, della società socialista, o a quelli di democrazia liberale, democrazia popolare o democrazia avanzata.

L'ordinamento interno del termine non è operatorio, è soltanto significativo. Perciò costituisce esso stesso un simbolo, il punto d'appoggio che permette di ricercare il senso e questa ricerca del senso assicura la sua unità. È forse questa funzione simbolica a far dire al termine 'società' molto di piú di quanto in effetti rappresenti, a evocare gli oggetti assenti con un gioco di significazioni e a collegarli agli elementi presenti.

Si discorre comunemente di tipi di società, benché ciò implichi una discontinuità radicale fra gli insiemi e presupponga nello stesso tempo un'unità primordiale. Che cosa ciò suggerisce effettivamente? Un ordine sociale costituente la trama della vita, il quale si configura, prende forme diverse nel tempo e nello

spazio. Resta da risolvere il problema del perché dell'emergenza di queste forme, della loro durata e sparizione. Le guerre, le conquiste, i massacri, le epidemie, le catastrofi naturali non producono automaticamente la dissoluzione d'un tipo sociale. Presuppongono l'esistenza, per produrre tali effetti, d'altre condizioni. Quali? La cultura? E perché non tutti i processi interattivi producono culture capaci di scongiurare la dissoluzione d'un tipo o d'una forma? E infine, perché le culture producono, diversamente accentuati o manifesti, livelli d'interpretazione della vita collettiva cosí disparati, cosí differenti e talvolta cosí controproducenti?

Se quest'ordine sociale primordiale presiede al mantenimento d'una forma e d'un modo di relazioni, d'una reciproca determinazione d'impegni e di consensi, di diritti e di doveri, perché allora è incapace d'adattamenti automatici in tutte le situazioni?

2. *La ♦socializzazione♦ o come la ♦società♦ si fa.*

Il comportamento d'un individuo si modifica per effetto delle sue interazioni con altri membri della società, coll'esperienza sociale accumulata. Ogni individuo, crescendo, acquisisce dei caratteri sociali fondamentali, assimila e s'accomoda alla cultura cui appartiene, s'istruisce e s'educa in questa e per questa, apprende ad assumere status e ad esercitare ruoli svariati.

Per sopravvivere biologicamente l'individuo deve alimentarsi, respirare, riscaldarsi, andar di corpo, dormire, saper agire, utilizzare e profittare dell'esperienza sociale accumulata. La soddisfazione di questi bisogni elementari è assicurata grazie all'intervento di certi agenti a ciò esplicitamente deputati. Questi bisogni elementari sono universali, ma risultano valutati diversamente da un gruppo sociale all'altro. La valutazione è fatta con la mediazione del linguaggio, benché sia il sistema culturale ad averla codificata. Ciò rende i bisogni variabili e problematici. Ogni uomo deve soddisfare un certo numero di bisogni, ma il valore di questi, la loro ampiezza ricevono un significato dal contesto delle relazioni sociali particolari, da una specifica ragione significante. In ogni gruppo culturale esistono sistemi per ottenere dai membri la pulizia corporale, il controllo delle frustrazioni, la comunicazione corretta, la padronanza della paura della morte. Eppure questi sistemi vi arrivano per vie diversissime, seguendo prospettive e dandosi ragioni manifestamente contraddittorie.

Questo processo è detto il processo di ♦socializzazione♦. Esso mira in primo luogo a conservare e trasmettere l'esperienza sociale accumulata, le conoscenze acquisite, a trasmettere e a inculcare la cultura che dà un senso ai comportamenti, alle scelte, alle attività, e che orienta anche materialmente i membri del gruppo. In secondo luogo a preservare i modi di socializzazione prevalenti nel gruppo, nelle istituzioni, e a fare in modo che possano continuare a metterli in opera. Poiché tale conservazione e difesa dipende in maniera notevole dai modi con cui s'organizzano i rapporti di potere e dall'importanza che la cultura attribuisce alle diverse istituzioni di socializzazione, il processo di socializzazione è collegato

alla situazione dei rapporti di forza, alla struttura e alle condizioni di esercizio del potere. Infine, per preservare il soddisfacimento dei bisogni elementari, bisogna salvaguardare le istituzioni economiche, ragion per cui è indispensabile mantenere un livello di competenze tecniche, di rapporti formali, di soluzioni efficaci, possibili grazie all'esistenza d'organizzazioni burocratiche, d'amministrazioni, quali la scuola, la giustizia, la sanità, ecc.

La socializzazione non è, se non raramente, imposizione dall'esterno di coartazioni. Ma è la risultante, in termini di produzione e di riproduzione del sociale, d'una infinità d'interazioni avvenute e ripetute nel tempo e nello spazio e di cui un gruppo sociale determinato s'è appropriato per ragioni diverse e talvolta perverse rispetto alle intenzioni e alle pratiche primitive.

Il processo di socializzazione si presenta con due facce contrastanti. Vi sono, da una parte, i fini manifesti e latenti, espliciti e impliciti, perseguiti dalle istituzioni sociali. Dall'altra esistono le maniere con cui ogni singolo, nella sua vita particolare e nella sua pratica quotidiana, vive soggettivamente quelle finalità per cosí dire oggettive, il senso che dà alle attività cui le istituzioni lo chiamano a convito. Perciò il processo è ad un tempo oggettivo e soggettivo. Le finalità istituzionali e il vissuto individuale possono coincidere, ma può accadere che tra i due esista divaricazione, discrepanza o anche contraddizione. Donde conflitti, rifiuti, contestazioni, dissensi.

Un esempio corrente delle difficoltà di conciliare l'aspetto oggettivo con quello soggettivo, si riscontra oggi nel corso del processo di socializzazione scolastico. Le istituzioni elaborano e mettono in pratica programmi destinati a integrare gli individui nelle classi del sapere e delle competenze reputate legittime. A dei saperi si fanno corrispondere delle competenze e a queste delle categorie socioprofessionali, cioè degli status, e un certo numero di ruoli. In altri termini, le istituzioni propongono una visione del mondo, delle significazioni, e dei modi d'impiego del mondo e delle significazioni. I giovani ricevono però queste sollecitazioni senza subirle, giacché il processo socializzatore scolastico si svolge parallelamente ad altri che perseguono finalità diverse se non opposte. Perciò le principali regole, e soprattutto ciò che si trova a monte di queste, e che fondano e legittimano le norme, i valori, le tradizioni, i costumi e il diritto, sono interiorizzate diversamente dalle attese degli agenti di socializzazione. L'attesa non adempiuta e l'adempimento realizzato differentemente, dànno luogo, in certe situazioni, a ciò che comunemente viene chiamato il conflitto di generazioni o il conflitto tra diverse classi d'età.

Se l'interiorizzazione dei modelli normativi non è piú unilineare, quella dei valori, da cui i primi traggono la loro ragion d'essere, è sconvolta, persino nei gruppi culturali omogenei o relativamente tali, dall'esistenza d'un politeismo assoluto.

I valori sono criteri culturali, oggetto d'un consenso piú o meno esteso all'interno d'una società o dei gruppi in una società, mediante i quali si fissano le condizioni della legittimità dei comportamenti e le possibilità di giudicare, d'apprezzare, di scegliere. Inculcare i valori è possibile gradualmente e dipende dai progressi nell'apprendimento delle esplicitazioni dell'universo simbolico (religione,

ideologie, ecc.), insomma della ragione simbolica che in ogni cultura fonda, struttura, legittima e fa vivere l'ordine sociale primordiale.

In un processo di socializzazione non sottoposto a concorrenze contraddittorie, l'agente socializzatore e le istituzioni ch'egli rappresenta forniscono indicazioni che permettono d'orientarsi nello spazio sociale, di distinguere i segnali dai segni, i significanti dai significati, i simboli dagli indici, d'utilizzare gli schemi di comportamento e di leggere correttamente gli atteggiamenti, d'interpretare le realtà nuove sulla base di permutazioni, associazioni, sostituzioni o altri procedimenti. Nello stesso tempo forniscono al socializzato strumenti mentali per ottenere sicurezza affettiva, equilibri emotivi, per delucidare piú o meno approssimativamente i misteri enigmatici sottostanti all'ordine proclamato e affermato. Al termine, il socializzato si sottomette alle norme liberamente, riconosce i valori propri del suo gruppo, sceglie responsabilmente, cioè accettando le conseguenze del comportamento voluto e praticato.

Oggi i valori comunemente accettati sono inesistenti. La pluralità mette in evidenza l'antagonismo. E le conseguenze sono imprevedibili, creano scompigli, incertezze, paure. Non vi sono valori ultimi suscettibili di gerarchizzare quelli gruppali. Le istituzioni sono le prime a patirne. Ogni valore afferma la sua autonomia ed entra in competizione con altri, donde l'inevitabilità dei conflitti nell'individuo stesso, tra gli individui, tra i gruppi. Il conflitto è aspro, ma nessun valore è tanto legittimo, riscuote consensi cosí unanimi, da imporsi. L'antagonismo è inevitabile non perché i valori sono molteplici e vari, ma perché nessuno può prevalere, perché tutti sono passibili di contestazione e di precarietà. Tutto ciò rende il processo di socializzazione squilibrante e l'impatto delle istituzioni inefficiente.

3. *Le dinamiche del movimento.*

Nel corso dei processi di socializzazione si interiorizzano, tra l'altro, i ruoli, cioè delle reti di moduli comportamentali, la cui regolarità permette delle attese e attraverso esse l'elaborazione di strategie d'azioni piú o meno realistiche. Grazie alle disposizioni mentali derivanti dall'interiorizzazione dei modelli di ruolo, si può assumere lo status, cioè una posizione ben determinata in un sistema sociale. Ogni società propone ai suoi propri membri una posizione definita (status) e dei ruoli ad essa adeguati e compatibili. Il rapporto ◆ruolo/status◆ è piú o meno elastico, giacché il margine tra le attese della società e la spontaneità creatrice dell'individuo è variabile. Si va dalla rigida codificazione dei ruoli alla relativa libertà dell'attore. La dinamica della società dipende essenzialmente dall'ampiezza di quel margine; da esso si ricavano i materiali per qualsiasi tipo d'elaborazione sociale. Ciò vuol dire che non vi sono situazioni date una volta per sempre, che esse sono delle costruzioni continue, ossia delle elaborazioni in funzione di negoziazioni a proposito di fattori irriducibili d'incertezze. Ogni attore cerca di costringere gli altri, disponendo egli stesso d'un relativo margine di manovra, ma restando sempre nel dominio del contingente e delle manipolazioni costanti

delle opportunità, delle diversità delle condotte, dell'indeterminatezza delle costruzioni umane, dell'inevitabilità dei conflitti.

Lo status non designa soltanto il posto occupato da un individuo in quanto agente occupante quella posizione. Fra gli status possono esistere importanti divari. Ciò deriva da diverse condizioni. La piú importante è il grado di consenso che in una società esiste a proposito di queste posizioni, e dal quale derivano le misure di valutazione generali e particolari. L'altra è la distanza di questi status dal centro valorizzante e valorizzato. Se gli status sono asimmetrici, cristallizzati, gerarchizzati e l'inferiorità e la superiorità valutate in termini di prestigio, di reddito e di gratificazioni, ciò crea rapporti di dominazione, sfruttamento o egemonia.

In una società in cui il cuore è costituito dal modo di produzione dei beni, le distanze rispetto ad esso diventano essenziali. Karl Marx è quello che si situa con piú rigore e coerenza in questa prospettiva. La ◆comunità◆, il ◆gruppo◆, la ◆società◆ sono stratificati, composti da classi sociali, situate diversamente nello ◆spazio sociale◆, in ◆conflitto◆ tra di loro, il cui antagonismo assoluto è esplicitato dalla lotta di classe. La lotta di classe, le crisi economiche, la razionalizzazione del lavoro, il controllo sociale attraverso la socializzazione, l'istruzione, la definizione della devianza e la legittimazione dei valori e dei significati (◆opinione◆, ◆propaganda◆, ecc.) non sono fenomeni secondari o marginali nello sviluppo delle società capitalistiche. Queste non mirano affatto a produrre un consenso generale perché credenti nell'istinto di simpatia e di solidarietà e nell'ordine benefico delle cose. Vogliono, tramite il controllo delle opinioni assicurato dalla propaganda e da tutte le altre forme di manipolazione delle volontà, assicurare un ordine suscettibile di servire gli interessi delle ◆élite◆, delle classi dirigenti, dei gruppi dominanti. La divisione del lavoro, di cui l'◆amministrazione◆ e la burocrazia sono gli strumenti essenziali, non dà luogo alla cooperazione, alla solidarietà, all'unità. Nel *Manifesto del partito comunista* (*Manifest der kommunistischen Partei*, 1848) è ben detto che «la storia della società sino ad oggi è una storia di lotte di classi» e nella *Critica dell'economia politica* (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859) è precisato che né i rapporti giuridici né le forme politiche possono spiegarsi alla luce d'un preteso sviluppo dello spirito umano. Esse hanno, invece, la loro «radice nelle condizioni della vita materiale». È unicamente il «modo di produzione della vita materiale che condiziona in generale il processo sociale, politico e intellettuale della vita», cosicché «non è la coscienza dell'uomo a determinare la sua esistenza, ma la sua esistenza a determinare la sua coscienza».

Il richiamo ai rapporti esistenti fra le costruzioni culturali, politiche, giuridiche, religiose e le condizioni concrete di vita materiale, mette in prima linea il lavoro, le condizioni di vita delle diverse classi, la proprietà dei beni materiali, e ne fa il cuore della società, il motore del movimento e dei cambiamenti sociali. È cosí che il problema della dinamica sociale si fonde e si confonde col destino esistenziale dell'uomo, in una complessa dialettica fra individuale e sociale. Al materialismo storico, alla sociologia degli interessi materiali, è stata opposta una visione che mette al centro delle dinamiche sociali gli istinti, i sentimenti, le fedi. Gli uomini agiscono essenzialmente spronati da impulsi e da sentimenti,

benché immediatamente sentano il bisogno di razionalizzare i loro comportamenti, le loro azioni. Quest'ultime costituiscono, pertanto, un sistema simbolico, attraverso cui la società contribuisce, tra l'altro, al mantenimento del proprio equilibrio. Verità e utilità non vanno, quindi, di conserva in un sistema sociale. La verità può essere non funzionale per la società, mentre una dottrina utile può essere falsa ma contribuire al mantenimento d'una data funzione. La ♦società♦ è, dunque, un sistema in equilibrio. Certe disfunzioni possono perturbarne lo stato, ma la tendenza generale spinge verso l'equilibrazione. La funzione dei beni simbolici nel mantenimento dell'egemonia, la natura dei processi politici, i meccanismi delle istituzioni rappresentative diventano fattori d'equilibrio e di mutamento degli equilibri. Tutti questi approcci partono dal postulato che la società è un modo d'essere per organizzare cooperativamente le differenze e che esistono dei meccanismi per rendere possibili queste attività di natura cooperativa. La visione ad essi sottostante è centripeta, dal centro ai margini dai margini al centro. Certo le società controllano, piú o meno, le forme di devianza, di ♦marginalità♦; tendono a ridurre la diversità e ad eliminare le differenze, in nome sovente dell'uguaglianza, della giustizia o d'ideologie meno mobilizzatrici. Una ♦società♦ stabile, capace d'assicurare le comunicazioni reciproche di natura cooperativa, può sopportare, e fino a che punto, la diversità e la differenza?

4. *Diversità, differenza, ♦marginalità♦ come caratteristiche delle società antiutilitarie.*

Il radicalismo antropologico antieconomico dice che le società dell'interesse economico, dei valori utilitaristici, sono condannate a distruggere le differenze. Solo le società il cui valore centrale è la sociabilità, le pratiche sociali, sfuggono alle logiche totalizzanti e totalitarie. Queste società sarebbero formazioni comunitarie. L'autore che piú si occupa di questa problematica è Berthoud. Per lui le formazioni comunitarie sono qualcosa di piú delle società di lignaggio, di piú dei gruppi sociali a forte coesione delle moderne società. Esaminando il rapporto fra la produzione e la distruzione e le funzioni dello scambio simbolico, si vede che esistono altri modi d'essere, che le società non-utilitaristiche stabiliscono dei rapporti policentrici con se stesse, con la natura, con le altre società, rapporti che non sono per nulla determinati, neanche dai bisogni materiali. Ciò sembra molto interessante. Ma è sensato sottovalutare d'altra parte il fatto capitale che una ♦società♦ è sempre un insieme di strutture della personalità, di rapporti sociali sistematici, di elementi caratterizzati da un livello determinato dei rapporti di produzione in un quadro di produzione di rapporti quasi costanti? E che le strutture dei tre livelli sono sempre relativamente integrate giacché si sostengono vicendevolmente a causa dell'alto grado di coerenza reciproca? Peraltro è possibile generare orientamenti e motivazioni al di fuori della prassi di modi di produzione determinati? D'altronde, quando si traducono tali motivazioni e orientamenti in una sorta di logica socionaturale dei mondi sociali, che cosa si apprende effettivamente? Dei discorsi; al limite si constata la produzione sociale dei sensi,

si elabora una teoria generale delle sovrastrutture. Perché? Perché la motivazione e l'orientamento forniscono all'azione un principio d'unità e i contenuti che definiscono il senso dei comportamenti, degli obiettivi da perseguire nella vita sociale derivano dal sistema delle regole costitutive, ad esempio il rapporto fra la produzione e la distruzione; senonché resta per intero il problema di accertare come un dato sistema di regole, di modelli normativi, possa controllare il comportamento. Per scoprire le logiche antiutilitarie, comunitarie, bisogna forse enucleare le condizioni che devono essere soddisfatte all'interno del sociale affinché si abbiano tali logiche, e in piú scoprire le condizioni in nome delle quali le logiche stesse possono effettivamente sussistere.

Ma si può fare all'interno della stessa struttura di principî che determinano il senso dell'azione? Le procedure che vengono utilizzate per costruire il senso forniscono una logica costitutiva dell'intelligibilità sociale, ma non dicono affatto perché siano state reperite queste procedure e non altre. In breve, stando cosí le cose, si descrive ciò che si dovrebbe spiegare. Senza risposte restano perciò le domande: come una società produce se stessa? come essa fornisce un senso alle proprie esperienze e alle esperienze individuali dei suoi propri membri? come costituisce le categorie che diverranno ingranaggi indispensabili al funzionamento dei rapporti sociali? In definitiva, se le procedure che i membri d'una società utilizzano per costruire il sociale sono sempre delle prassi e se è la prassi che assegna il carattere sociale a un dato comportamento, donde vengono le finalità? Ora senza finalità non è data intelligibilità sociale. E qui, di nuovo, si ha a che fare col problema del modo d'esistenza delle finalità, della natura della produzione delle finalità. Perciò bisogna analizzare costantemente i concetti nel quadro d'una analisi dei modi di produzione e dello studio genetico-strutturale delle formazioni sociali. Non si tratta né di determinismo né di meccanicismo, poiché ormai è ben noto che nessun «bisogno» ha un'esistenza primaria e che le regole simboliche che governano le attività umane sono spesso il prodotto di rapporti, funzioni, razionalizzazioni, impulsi affettivi, sentimenti antagonistici. E tuttavia tutto finisce col modellarsi armoniosamente, col cristallizzarsi infine nell'immaginario radicale, in questa inesauribile capacità di creare dei significati partendo da nulla, o quasi.

Ma se ad ogni formazione si deve chiedere conto esclusivamente dei suoi propri criteri, e se da essi deriva in modo del tutto naturale la concettualizzazione, come trasporre gli elementi acquisiti da una formazione all'altra, e come, al limite, passare dall'una all'altra? Come essere sicuri che i criteri e le concettualizzazioni utilizzati siano veramente quelli propri della formazione studiata, che essi non siano i prodotti delle nostre proprie forme di immaginario e della nostra inquieta ricerca di nuove forme di razionalità speciale? Come cogliere l'esperienza e le concezioni degli altri, nella loro immediatezza unica e incomparabile? Come comprendere davvero l'universo sociale degli altri, qual è effettivamente da essi vissuto e concepito, senza passare attraverso il nostro sistema categoriale, senza utilizzare i codici della sola nostra propria società? Al limite, è veramente accertato che ci si possa decentrare, totalmente o parzialmente, senza residui e senza errori? È possibile conoscere veramente le esperienze vissute ed il «socio-

storico» degli altri? Non c'è il rischio che restino fondamentalmente impenetrabili, a meno che non subiscano un preliminare asservimento alle nostre proprie forme di immaginario e di razionalità? Le scienze sociali, anche quando si vogliono critiche, non rimangono essenzialmente le scienze della razionalizzazione burocratica? In effetti, esse disincantano i mondi, distruggono le diversità, integrano tutto in una sola visione. Anche l'antropologia, «tristemente tenera, celeste e disincantata», avrebbe forse detto Proust, non sfugge a questo ineluttabile destino. Relativismo, pessimismo, antiscientismo sociale? Forse. Non esistono mezzi sicuri per creare una scienza sociale, senza passare prima attraverso la costituzione di una disciplina, d'un sapere metadisciplinare che sappia solidamente fondare il modo di produzione delle nostre conoscenze e del nostro essere al mondo, una metadisciplina che sia contemporaneamente epistemologia, antropologia, sociologia, storia, filosofia, enciclopedia della vita quotidiana in tutte le sue connessioni storico-ontologiche, nonché semiologia dei discorsi che essa produce e veicola. Disoggettivizzare la conoscenza, soggettivizzarla? In ogni modo la vera oggettività non risiede nell'assenza del soggetto, ma unicamente nella natura delle relazioni che egli intrattiene col suo oggetto.

5. *Osservazioni conclusive.*

Gli articoli «sociologici» di questa *Enciclopedia* hanno tentato di rispondere a questi interrogativi e di mostrare la proficuità degli approcci transdisciplinari e metadisciplinari. Essi hanno evidenziato un fatto apparentemente banale, ma che nei discorsi accademici è regolarmente dissimulato: il discorso che si fa sulla società dipende sostanzialmente dall'idea e dalla rappresentazione che ci si fa dello ◆spazio sociale◆ e quest'ultime derivano, attraverso mediazioni simboliche e linguistiche complesse, da un precostruito, dall'immaginario sociale. Tutti i concetti derivano da queste immagini e da queste rappresentazioni, per cui hanno una storia e questa storia assume sovente delle funzioni ideologiche. Un'analisi scientifica è una storia del modo di produzione di questi concetti, delle loro utilizzazioni pratico-politiche, delle modalità e maniere secondo cui costruiscono e rappresentano la realtà. Le rappresentazioni della realtà, le loro evoluzioni indicano perché mai l'Occidente ha costruito una visione del sociale, una concezione generale della società e dei suoi movimenti, che sfociano inevitabilmente nelle teorie della riproduzione e del sistema sociale. Perciò si è assistito a una proliferazione di teorie, pudicamente qualificate come approcci disciplinari. Queste teorie hanno creato fatti e sono stati poi questi stessi fatti a verificare le dette teorie. E si è chiamato questo movimento circolare, questa chiusura: la prova dei fatti, la verifica tramite l'osservazione e il ragionamento.

Le analisi proposte negli articoli ◆Amministrazione◆, ◆Comunità◆, ◆Conflitto◆, ◆Elite◆, ◆Gergo◆, ◆Gruppo◆, ◆Opinione◆, ◆Povertà◆, ◆Propaganda◆, ◆Ruolo/status◆, ◆Socializzazione◆ e ◆Società◆, mirano a mostrare che i fatti non si trovano iscritti né nel mondo che ci circonda né nel nostro mondo interiore, che è futile immaginare di poter registrare l'esistenza dei fatti, i quali risultano

sempre da un insieme d'operazioni mentali d'organizzazione, di collegamento, di complessificazione. Se si ammettesse per un istante che vi siano in qualche luogo fatti dati una volta per sempre, essi nondimeno non basterebbero per sopportare le deduzioni. Che fare? Grazie a Grize si conoscono oggi i contorni della logica del quotidiano e si è in grado di costruire i primi rudimenti d'una psicologica. Si sa inoltre che l'importanza dei discorsi pratici è determinante e si cominciano a conoscere altresí i meccanismi suscettibili di produrli. Le ricerche sui discorsi argomentativi cominciano a permettere di decrittare le modalità del funzionamento della logica naturale e spiegano le ragioni per cui le scienze del sociale fanno continuamente ricorso alle metafore e alle metonimie.

Senza contestare affatto l'esattezza della posizione che, nella cultura occidentale, fa delle matematiche la forma suprema dell'intelligenza, della ragione, oggi ormai si sa che la ragione pratica, quella che permette d'usare il mondo in cui si vive, è governata da leggi informulabili immediatamente in termini matematici. Nelle scienze «pratiche e poetiche» d'aristotelica memoria, si trovano all'opera altre razionalità. È facile, per qualsiasi problema, enucleare delle strutture e dotarle poi di forme logico-matematiche. Ma si deve essere coscienti che ciò può farsi esclusivamente all'interno del paradigma booleano. Lo scarto esistente fra l'algebra di Boole e il pensiero naturale, il dato che per afferrare la forma dei fatti e i processi bisogna sempre ricorrere al non-formale, o ancora che per spiegare i sistemi formali sprovvisti ad un tempo di soggetti e di criteri d'interpretazione bisogna ricorrere ad aiuti esterni, sono tutte cose che corrono in filigrana nelle pagine di questa *Enciclopedia* e di cui si comincia finalmente ad avere coscienza nei centri di produzione del sapere. [G. B.].

Atlan, H.
1979 *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, Seuil, Paris.
Berthoud, G.
1982 *Plaidoyer pour l'autre. Essais d'anthropologie critique*, Droz, Genève.
Busino, G.
1979 *Idées et faits. Pour une critique de la pratique sociologique et des théories sociales. Pour une sociologie historique*, Droz, Genève.
Dupuy, J.-P.
1982 *Ordres et désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*, Seuil, Paris.
Gilliand, P.
1982 *Vieillir aujourd'hui et demain*, Réalités sociales, Lausanne.
Grize, J.-B.
1982 *De la logique à l'argumentation*, Droz, Genève.
Morin, E.
1976-80 *La méthode*, 2 voll., Seuil, Paris.
1981 *Pour sortir du XXe siècle*, Nathan, Paris.
1982 *Science avec conscience*, Fayard, Paris.
Petitat, A.
1982 *Production de l'école, production de la société*, Droz, Genève.
Piaget, J.
1967 *Etudes sociologiques*, Droz, Genève 1977³.
1970 *Epistémologie des sciences de l'homme*, Gallimard, Paris.

Amministrazione

La polisemia del termine è certamente all'origine delle difficoltà, delle confusioni e delle metonimie svariate che possono constatarsi nella sterminata bibliografia consacrata all'amministrazione.

Nel linguaggio corrente esso designa il curare faccende pubbliche o private, l'attendere alla gestione d'un patrimonio, il soprintendere ad un'attività, ma altresí il governare, il dirigere, il vigilare, il controllare affinché un dato comportamento sia conforme ad una certa norma. Accanto a questa molteplicità d'accezioni correnti, il termine amministrazione ha anche quella d'indicare l'insieme degli uffici strutturati in funzioni, divisi gerarchicamente e territorialmente, nonché di designare quella forma d'organizzazione, detta talvolta istituzione, in cui gli status, le norme e le funzioni sono esplicitati secondo certe regole e procedure rigidamente determinate [cfr. Silverman 1971; Simon 1947, 1957; March e Simon 1958; Wilson 1948].

Gli sviluppi degli uffici, l'integrazione funzionale degli stessi fra di loro, la loro importanza, la loro stessa complessità nella vita delle società moderne, hanno indotto gli studiosi ad investigare la natura ed il modo d'essere dell'amministrazione, il suo funzionamento, le modalità storiche e giuridiche del suo costituirsi. Le conoscenze cosí prodotte, invero disparate ed eteroclite, provengono dagli orizzonti culturali piú diversi, seppure gli apporti della storia, della sociologia e del diritto amministrativo siano da considerarsi i piú ragguardevoli.

Il primo ad avere riunito gli elementi provenienti dalle differenti discipline in un insieme solidale, in un'attività convergente, a dare insomma un ordine e coerenza a nozioni disparate, e perciò stesso a superare gli stereotipi sul culto dell'autorità, il regno dell'incompetenza, il gusto del mistero dei funzionari, le bizzarrie e malefatte dell'amministrazione rese celebri da Balzac, è Max Weber.

Questo autore mette bene in risalto, in effetti, i tratti comuni esistenti in tutte le amministrazioni, e li unisce poi in un tipo ideale, che denomina burocrazia. Relativamente indipendente dalle forme dei regimi politici, siano aristocratici, autoritari, liberali, la burocrazia s'adatta molto bene ai regimi democratici delle società capitalistico-industriali. Le ragioni sembrano evidenti. L'organizzazione razionale del lavoro, ed in generale la razionalizzazione di tutti i rapporti sociali fanno dell'amministrazione burocratica lo strumento necessario della vita moderna. La razionalità e l'efficacia accelerano, dunque, lo sviluppo delle strutture burocratiche. Anzi la burocratizzazione è una forma non secondaria di democratizzazione: elimina l'influenza dei notabili locali a profitto della forza impersonale delle amministrazioni e sostituisce al nepotismo il reclutamento per esami, per titoli o per competenze. Il potere amministrativo razionale-legale rappresenta un grande progresso rispetto al potere tradizionale o al potere di tipo carismatico.

La tesi di Max Weber sulle funzioni di razionalizzazione dell'azione amministrativa non può essere accettata senza riserve. Le società moderne hanno sviluppato categorie d'attività numerose, dette talvolta quaternarie, per differenziarle da quelle del settore primario (agricoltura), del settore secondario (industria) e del settore terziario (commercio). Queste nuove categorie d'attività, i servizi, anziché instaurare la razionalità e l'efficacia, assicurare l'adempimento delle finalità per le quali sono state create, hanno prodotto invece la nascita d'organizzazioni complesse e complicate, fondamentalmente insensibili ai fini esterni, preoccupate soltanto di proteggere la propria identità e la propria crescita.

Il fenomeno è massiccio e pare irreversibile. Lo sviluppo delle amministrazioni, pubbliche e private, ha preso forme ed ampiezza finora mai conosciute e sospettate. L'economia capitalistica come l'economia socialistica, e piú generalmente la vita nelle società industriali, pongono problemi complicati di gestione, d'organizzazione, di coordinazione, di preparazione, di controllo delle decisioni, che solo i grandi complessi amministrativi con una vera e propria metodologia dell'azione, con delle tecniche sofisticate di *management*, di *marketing*, di *problem-solving*, d'informatica, di formazione e riconversione permanenti, possono risolvere piú o meno convenientemente. Senonché proprio queste capacità e queste possibilità limitano sempre piú considerevolmente lo spazio d'azione autonomo degli individui e dei gruppi, accentuano la divisione del lavoro, riducono l'esistenza stessa dei fini alternativi a quelli programmati dall'organizzazione. Le forme di controllo ed il modellamento delle condotte individuali programmati per il raggiungimento dei fini dell'organizzazione diventano quindi inevitabili e totalitariamente egemonici.

Perciò, a poco a poco, gli studiosi hanno abbandonato la vecchia terminologia (burocrazia, istituzioni, amministrazione) ed hanno raggruppato i loro sforzi sotto la generica etichetta di «sociologia delle organizzazioni». Che ciò abbia costituito un allargamento ed estensione del sapere, non è certo. L'esame degli studi e ricerche sulle organizzazioni venuti alla luce negli ultimi cinquant'anni rivela che gli studiosi si sono occupati d'oggetti scientifici molto diversi e contraddittori, fra i quali esiste un collegamento di tipo prettamente nominalistico, e comunque inadatto sia per progredire cumulativamente sia per effettuare analisi secondarie [Etzioni 1964; Heady 1966; Mortara 1973].

Semplificando un po', possiamo dire che una prima tendenza analizza le modalità e le tecniche attraverso cui un'amministrazione prescrive ad individui singoli e a collettività l'adempimento d'una condotta, e controlla poi l'esecuzione di quelle prescrizioni. Una seconda tendenza studia l'azione d'organizzazione e di pianificazione di queste unità sociali dette amministrazioni, che si propongono di raggiungere certi fini reali ed esplicitamente espressi. L'azione amministrativa è perciò lo strumento per la realizzazione dei fini e per il raggiungimento degli obiettivi. Essa può essere valutata dal punto di vista dell'efficacia, cioè del grado di raggiungimento dei fini, e dell'efficienza, cioè del rapporto fra i risultati ed i mezzi impiegati per raggiungerli. La terza tendenza, infine, studia le amministrazioni burocratiche, le organizzazioni come degli insiemi aventi una loro propria mentalità, una loro struttura, delle norme pro-

prie, degli obiettivi specifici, una vita interna propria e tale da condizionare psico-socialmente i lavoratori che in quelle organizzazioni si trovano. Si tratta dunque di conoscere la logica interna propria a queste organizzazioni.

La prima tendenza ha piú o meno alimentato la teoria dello *scientific management*. L'amministrazione diventa allora un sistema accurato di divisione del lavoro, con un personale specializzato, un organigramma preciso e una gerarchia d'autorità. Gli incentivi sono essenzialmente di natura economica, ma si tiene conto del fattore umano, delle motivazioni gruppali, dei comportamenti professionali. Le decisioni sono elaborate seguendo il modello della direzione participativa per obiettivi.

La seconda tendenza, che talvolta a sproposito è detta teoria delle relazioni umane, ha messo in evidenza che l'efficacia e l'efficienza d'un comportamento amministrativo sono direttamente proporzionali al grado d'accettazione dell'amministrazione da parte dei suoi membri, e che questa accettazione si fonda spesso su fattori irrazionali, su motivazioni non economiche, su condizioni non formalizzabili.

La terza tendenza, infine, riconosce che le tensioni ed i conflitti tra gli individui e le organizzazioni sono inevitabili. L'individuo può avere delle motivazioni e degli atteggiamenti ambigui rispetto all'amministrazione. Il problema è di ben conoscerli, di mettere a nudo le vie attraverso cui le relazioni sociali si strutturano, di determinare poi le zone d'incertezza al fine di armonizzare colla mediazione le motivazioni di tutti. Ciò fatto, si determinano poi i costi, si definiscono le scelte adatte, e magari si fa uso dei modelli di simulazione dei processi di decisione e dei loro effetti. Lo studio di questi procedimenti è necessario per arrivare ad una decisione amministrativa razionale, efficace ed efficiente. Questi tre indirizzi, che abbiamo un po' schematizzati per la concisione dell'esposizione, conducono in fondo allo stesso risultato: realizzare una forma ottimale d'organizzazione in termini di divisione del lavoro; articolare convenientemente gli attributi d'autorità; ottenere, in vista d'una o diverse finalità, una coordinazione ed integrazione degli sforzi lavorativi [Dale 1969].

Lo sviluppo dei grandi apparati amministrativi, della grande organizzazione è dato per scontato. Bisogna soltanto razionalizzarlo, renderne il funzionamento migliore, perfezionarne le relazioni all'interno ed i rapporti all'esterno. In certi paesi, per esempio in quelli scandinavi, l'*ombudsman* [commissario incaricato di accogliere i reclami dei privati contro enti o impiegati dello Stato] ha appunto come funzione d'assicurare questa superiore razionalità amministrativa, proteggendo il cittadino contro le eventuali disfunzioni delle amministrazioni pubbliche. Senonché la razionalizzazione non segue automaticamente lo sviluppo di quegli apparati, che col crescere si rivelano soltanto attenti al rafforzamento delle proprie garanzie di potere, gelosi dell'autoamministrazione e della propria autonomia operativa [Anthony 1965; Mosher 1968].

S'è tentato, tra il faceto ed il serio, di scoprire la logica, se di logica possa parlarsi, che presiede allo sviluppo delle amministrazioni. E se ne sono finanche formulati i principî e le leggi. Le «leggi di Parkinson» [cfr. Parkinson 1957] trattano, infatti, dei rapporti tra l'accrescimento continuo del personale e gli

elementi socio-psicologici che lo favoriscono. Il primo principio postula che un funzionario d'una amministrazione pubblica o privata, per darsi dell'importanza, tende ad aumentare gli effettivi in personale del servizio di cui è incaricato. La crescita degli effettivi genera automaticamente nuovo lavoro interno, che per essere eseguito deve essere affidato a nuovi funzionari, e cosí di seguito, senza però ottenere mai un aumento soddisfacente di lavoro socialmente utile, un'eliminazione delle procedure burocratiche interminabili, tediose, non rispondenti ai bisogni che richiedono soluzioni immediate. Lo sviluppo amministrativo diventa cosí un fine in se stesso. Il secondo principio di Parkinson mostra che le spese statali seguono una curva ascendente simile alla curva delle entrate. A mano a mano che l'ampiezza delle entrate fiscali s'accresce, il numero dei funzionari incaricati di riscuoterle aumenta sempre di piú. Infine, il terzo principio postula che un'organizzazione in espansione racchiude ineluttabilmente in se stessa le ragioni del suo declino e della sua scomparsa.

Le tesi di Parkinson, rigettate come assurde, paradossali, o accettate come banalità evidenti, hanno dato tuttavia luogo a discussioni interminabili e persino a tentativi di verificazione empirica. Si è perfino tentato di generalizzare le costanti osservate in un principio, detto il principio di Peter [Peter e Hull 1969], secondo il quale, in una gerarchia amministrativa, ogni impiegato tende ad ottenere il posto superiore, per il quale non ha capacità di sorta, e beninteso nessuna competenza specifica. Col passare degli anni, ogni posto sarà occupato da un impiegato incapace d'assumerne le responsabilità. Ora, in virtú di questo principio d'incompetenza, ogni funzionario è promosso ad un posto superiore fintantoché arriverà a quello che è incapace d'assumere, e per il quale ovviamente è incompetente. Il livello d'incompetenza può essere raggiunto in momenti diversi, che possono situarsi nell'intero arco della carriera d'un individuo. Questo è il motivo per il quale gli impiegati non raggiungono tutti nello stesso momento il loro livello d'incompetenza e per cui l'amministrazione può continuare a funzionare piú o meno regolarmente. Il suo declino dipende, dunque, da fattori esterni all'amministrazione e che solo raramente si trovano riuniti.

Queste discettazioni semifilosofiche e semiserie sulle amministrazioni, sulla loro diffusione e sulla loro crescita automatica, nascondono appena il fatto che le frontiere fra le organizzazioni pubbliche e le organizzazioni amministrative private stanno quasi scomparendo [Arrow 1974].

Tutte le attività umane, comprese quelle economiche, si sono totalmente socializzate, nel senso che sono ormai sostenute e controllate, direttamente o indirettamente, dallo Stato, inteso questo come l'insieme delle collettività pubbliche e delle loro strutture amministrative. Anche là dove certe attività continuano a riferirsi ad interessi privati, a gruppi particolaristici, e a funzionare secondo le strategie del profitto e dell'accumulazione capitalistica, pure la dipendenza dal settore pubblico è innegabile. Non ha quindi torto John Kenneth Galbraith [1967] di parlare a questo proposito di tecnostruttura, cioè d'una sorta d'amministrazione unica, assai integrata, negli stati industriali moderni. Qui, l'apparato amministrativo statale è diventato determinante per il funzionamento di tutti i sottosistemi sociali, compreso quello economico; anzi, la

circolazione complessiva è possibile essenzialmente grazie ai provvedimenti fiscali e monetari. Attraverso la fissazione del livello degli investimenti e della domanda globale, sono assicurate le condizioni di valorizzazione degli eccessi di capitale accumulati. In altri termini, sparito il mito dell'ordine naturale del mercato, è l'apparato pubblico a controllare e a tenere in vita i meccanismi dell'agire sociale.

Nei paesi industriali, come in quelli detti in via di sviluppo, è ormai l'apparato amministrativo pubblico a sopperire a quasi tutti gli imperativi del sistema sociale e dei modi di produzione, sia dirigendo a seconda di certi principî politico-strutturali il capitale accumulato, sia migliorando le infrastrutture materiali ed immateriali, sia contribuendo ad aumentare ed a migliorare le forze produttive, accollandosi tutti i costi secondari sociali e perfino quelli materiali di tutto il settore privato, e concorrenziale e monopolistico. Quando capita che certi servizi sociali siano forniti tramite organismi privati, essi sono retti da leggi e regolamenti fissati dalla pubblica amministrazione.

In tale situazione d'agganciamento piú o meno completo del sistema economico al sistema politico, d'inevitabile politicizzazione dei rapporti di produzione e del processo generale di riproduzione sociale, la vecchia distinzione tra politica ed amministrazione non ha piú senso. I timori ed i tremori per la crescita accelerata dei poteri dello Stato, per gli sviluppi mostruosi della burocrazia, della tecnocrazia, per l'avvento del totalitarismo amministrativo, benché solidi ed assai diffusi, restano proprio perciò nel limbo della protesta moralizzante [Busino 1976].

Una considerazione piú lucida del fenomeno, un rifiuto piú radicale delle vecchie distinzioni, del tradizionale punto di vista topico, potrebbero aiutarci a vedere piú chiaro e anche a comprendere analiticamente il fatto amministrativo. Perciò bisogna abbandonare le vecchie querimonie sull'invadenza dell'amministrazione, gli interrogativi sulle differenze tra amministrazioni pubbliche e private, le distinzioni albagiose tra sociologia delle organizzazioni, della burocrazia e delle istituzioni. E bisogna rimettere in onore il vecchio postulato weberiano, che ogni potere si manifesta e funziona come amministrazione, e quindi ricominciare a considerare l'amministrazione come organizzazione sociale incorporata in altre organizzazioni sociali, di cui può essere agente d'esecuzione e di controllo di decisioni [Anthony 1965].

Gli studiosi che un po' piú di tre lustri or sono hanno cominciato a far proprio questo punto di vista, hanno indirizzato le loro ricerche sull'ambiente sociale, politico, giuridico, in cui l'amministrazione opera. Essi hanno intrapreso l'analisi delle missioni affidate all'amministrazione, della composizione delle sue strutture, degli uomini che la compongono e l'animano, del suo funzionamento, delle tecniche del lavoro amministrativo, dei mezzi materiali di cui dispone, dei controlli cui è sottoposta. Gli stessi hanno tentato quindi d'elaborare una teoria generale del comportamento amministrativo e di raggruppare le conoscenze cosí acquisite nell'ambito d'una sola disciplina, chiamata scienza dell'amministrazione, e sotto i cui auspici si sono elaborati numerosi modelli cibernetici dell'azione amministrativa [cfr. Vedel 1966].

Gli equivoci cui questa disciplina ha dato però luogo sono innumerevoli, mentre assai scarsi sono i suoi costrutti teorici e non-teorici. Il suo postulato di base, che bisogna giudicare l'amministrazione sulla base dell'efficacia dei servizi forniti e sulla base della neutralità colla quale agisce nell'ambito delle decisioni prese dal sistema politico, è generatore d'aporie insormontabili e di tutte quelle difficoltà contro cui una buona parte della sociologia delle organizzazioni s'era già scontrata ingloriosamente. D'altra parte, le nozioni d'efficacia e d'efficienza, impossibili a circoscrivere teoreticamente ed empiricamente, producono lo stesso gravissimo aporema che ha reso finora impossibile la costituzione, per esempio, d'una economia dell'educazione [cfr. Hallak 1974]. Parimenti, la distinzione, reputata fondamentale, fra funzioni di decisione (le politiche) e funzioni di esecuzione (le amministrative), è piú che problematica: è semplicemente irrealista. La tecnicizzazione dei processi attraverso cui oggi s'arriva alle scelte, cioè alle decisioni, ha eliminato nella pratica quella distinzione.

La scienza dell'amministrazione ha tentato, è vero, di sottrarsi a queste difficoltà e ad altre incertezze, facendo ricorso alla comparazione trans-societale delle organizzazioni amministrative. Purtroppo le reticenze circa la bontà del metodo sono numerose. In base a quali criteri, per esempio, possiamo affermare l'analogia di funzioni, e quindi l'utilizzazione corretta della clausola *ceteris paribus*? Un fatto è certo: il metodo comparato ci ha finora fornito analisi minute e sottili sui nessi fra i fattori socio-culturali e/o socio-economici e le strutture amministrative, sui rapporti fra le strutture politiche e quelle amministrative, la cui utilità è però dubbia. Queste analisi, infatti, sono riuscite solo ad alimentare concioni nelle assemblee delle agenzie tecniche dell'Onu e un'infinità d'utopie accademiche sulla modernizzazione politica, sullo sviluppo sociale, sul buon funzionamento degli apparati amministrativi dei giovani stati dell'Africa e dell'Asia, e di quelli meno giovani dell'America latina [Riggs 1964; Romano 1976].

Davanti alla pochezza di risultati, un gruppo di studiosi ha allora riservato una piú grande attenzione alla parte svolta dall'amministrazione nelle grandi decisioni, e talvolta anche alla componente piú propriamente politica delle decisioni amministrative. Senonché le preoccupazioni di fondo di queste ricerche si sono rivelate essere affatto analoghe a quelle che il fisiocrate Vincent de Gournay aveva espresso con grande incisività piú di due secoli fa: è possibile conciliare l'amministrazione burocratica coll'esercizio normale della democrazia? L'amministrazione è per natura effettivamente contraria alla meccanica democratica? Le società moderne centralizzate, aspiranti all'efficienza, alla razionalità, iperamministrate, sono condannate a tradire lo spirito e la pratica della democrazia?

Le risposte a queste domande, è quasi inutile scriverlo, non sono molto diverse da quelle che i teorici e pubblicisti continentali ed inglesi dettero nell'Ottocento e nel Novecento. E le contraddizioni restano quelle stesse che sono state rimproverate anche a Weber e a Michels, a Trockij e a Bruno Rizzi, a James Burhnam e a William H. Whyte jr dell'uomo dell'organizzazione [Busino 1976, 1977].

Perché, in fondo, i progressi nelle nostre conoscenze sul fatto amministrativo, su ciò che molto imprecisamente s'è chiamato il comportamento amministrativo, sono cosí manchevoli ed insufficienti, e peraltro cosí scarsamente consistenti? Quasi sicuramente la ragione va ritrovata nella mancanza di solidità dei materiali empirici e delle tecniche utilizzate negli studi sulle amministrazioni, sulle burocrazie, sulle organizzazioni, che dir si vogliano. Ognora e dovunque ci si fonda sugli individui, sulle loro attitudini, sulle loro aspirazioni, sulle loro opinioni, trascurando o sottovalutando regolarmente le organizzazioni ed i gruppi che le compongono, le relazioni reali che uniscono gli uomini all'organizzazione e questa al sistema sociale. Anziché studiare le organizzazioni come dei veri e propri sistemi d'attività, quasi tutte le ricerche si sono appuntate sui rapporti che gli individui stabiliscono coll'organizzazione e colle attività che vi si esercitano. Lo studio delle soddisfazioni e delle insoddisfazioni, delle attese e delle ambizioni, delle obbligazioni interiorizzate e dei conflitti risentiti a causa della molteplicità delle attività espletate, s'è *sempre* fatto a scapito dello studio strutturale-morfologico delle amministrazioni.

Oggi sappiamo tutto, o piuttosto crediamo di saper tutto, o quasi, sull'uomo dell'organizzazione, sulla folla solitaria, ed in realtà ignoriamo qual è realmente l'effetto esercitato sugli individui da queste o quelle forme d'organizzazione. Sapere a quali condizioni, in quali circostanze, pagando quale prezzo l'individuo s'adatta all'organizzazione, è certo importante, ma non essenziale. Restando in quest'ambito conoscitivo, le mutazioni, i cambiamenti, i rivolgimenti piú profondi non sono comprensibili, a meno, ovviamente, di ridurli agli schemi della logica dell'adattamento e/o dell'accomodamento.

La messa in evidenza delle capacità d'accettare uno stato di cose, o di conformarvisi, non spiega le ragioni di questo stesso stato di cose. Il giudizio dell'uomo dell'organizzazione sulla propria funzione e quella degli altri, l'opinione e l'apprezzamento dell'uomo della strada su quella e su questi, non ci fanno punto conoscere la logica obiettiva dell'organizzazione amministrativa, né ci mostrano i meccanismi che determinano, per esempio, le rimunerazioni, le gerarchie, le promozioni, e rispetto alle quali tutti gli atteggiamenti singoli e collettivi vengono elaborandosi. L'approccio della scienza dell'amministrazione, e piú particolarmente gli studi d'amministrazione comparata, come del resto tutti gli approcci della sociologia delle organizzazioni (il culturalista compreso), risultano deludenti ed inadeguati anche per un'altra e piú valida ragione. Infatti, l'uno e gli altri fanno finta di non conoscere le specificità delle funzioni proprie alle singole amministrazioni e soprattutto la peculiarità delle strutture che assicurano lo svolgimento di quelle funzioni. Né le tradizioni culturali, né le leggi tendenziali di svolgimento delle società industriali, né le caratteristiche generali delle amministrazioni (centralizzate e decentralizzate, impersonali e formalistiche, e cosí via), ci fanno capire le ragioni delle funzioni delle amministrazioni, del loro essere al mondo, la meccanica del loro agire, né ci spiegano le modalità attraverso cui la specificità delle funzioni s'afferma e s'esercita.

Esiste una interdipendenza tra la mole, la struttura, la forma e le funzioni dell'amministrazione?

Per il momento sappiamo solo che l'ampiezza e la grandezza dell'amministrazione (ma la soglia cui può aver luogo il fenomeno non è stata determinata esattamente) possono provocare una rapida trasformazione e delle sue strutture e delle sue funzioni. L'esercizio dell'autorità, le tecniche di comando, la circolazione delle informazioni, le relazioni interpersonali ed interorganizzative risultano in conseguenza rapidamente modificati. Ma da che cosa dipende il cambiamento della mole? Dai cambiamenti nella morfologia della società, e/o dalle trasformazioni operate nella delimitazione o nell'estensione delle funzioni dell'amministrazione? Si possono avanzare delle supposizioni, ma non disponiamo di dati precisi per ottenerne la validazione.

È probabile che perfino il cattivo funzionamento delle amministrazioni, chiamato talvolta impropriamente burocratismo, sia causato da una differenza di livello negli sviluppi della mole, delle strutture e delle funzioni, e/o da una discordanza negli insiemi dei ritmi di cambiamento. Ma allora come spiegare la constatazione corrente che la ripetizione automatica di soluzioni applicate con buoni risultati contribuisca sempre a legittimare il mantenimento d'una struttura amministrativa divenuta antiquata, e quindi a conservare funzioni caduche rispetto allo stato delle esigenze presenti della vita sociale?

Lo stato delle conoscenze in materia d'amministrazione non ci consente di dare risposte di sorta. Si può al massimo avanzare l'ipotesi che tra la mole, la struttura e le funzioni d'una amministrazione esistano forti correlazioni. Uno studio comparato dovrebbe poi fornirci elementi utili per mettere in luce le uniformità che reggono la vita delle organizzazioni amministrative. Questa è probabilmente, ora, la sola via per scoprire come e quando appaiono le nuove funzioni, come s'impongono, come vengono legittimate, a quale mole e struttura dell'organizzazione corrispondono. Bisogna immediatamente aggiungere che per imboccare questa via bisognerebbe innanzitutto elaborare gli indicatori quantitativi della mole, della struttura e delle funzioni delle amministrazioni, ed in pari tempo procedere ad una lettura radicalmente diversa da quella finora seguita sulle reti di comunicazione, sui ritmi temporali d'attività, sulle gerarchie, e sui meccanismi automatici di regolazione, i quali ultimi sono certamente gli enigmi piú misteriosi di quelle scienze già assai misteriose che nominiamo scienze sociali [Busino 1976, 1977].

Insomma, attualmente sappiamo poco sulle amministrazioni, e non abbiamo in materia teorie dotate di valore predittivo o normativo che sfuggano alla banalità. Le ricerche finora eseguite, benché non permettano l'elaborazione di costrutti teorici e non-teorici neppure di mediocre capacità esplicativa, ci consentono al massimo di formulare delle ipotesi, d'avanzare delle supposizioni forse non puramente verbali, e di procedere ad una serie d'estrapolazioni.

Alla teoria amministrativa tradizionale fondata essenzialmente sui postulati della divisione del lavoro e della coordinazione dei processi esecutivi, ed alla teoria neo-classica cosí sensibile ai fattori umani ed alla quantità e qualità delle risorse, sfuggono, infatti, la realtà e le problematiche piú fondamentali ed originali dell'amministrazione.

Queste due correnti di pensiero non riescono, infatti, a rendere conto d'un

fatto di primaria importanza, cioè che laddove esiste concentrazione di mezzi c'è anche appropriazione di potere e che la concentrazione di poteri affranca l'amministrazione dalla subordinazione agli obblighi esogeni e la dota in pari tempo d'orientamenti e di dinamismi endogeni, la cui logica è sempre determinata dai criteri di sopravvivenza e di crescita, indipendentemente da qualsiasi tipo di costrizione politica esterna.

Per palliare a siffatte carenze, l'approccio sistemico, pur non rigettando esplicitamente i postulati-base della teoria amministrativa classica (ordine, razionalità, coordinazione), riformula tuttavia l'intera problematica. Utilizzando quel corpus di teorie e di pratiche di cui l'analisi dei sistemi è il nocciolo costitutivo, l'approccio sistemico postula l'amministrazione come un insieme integrato di parti interagenti, mai riducibili alla loro somma, in breve come una cornice racchiudente le reti d'organizzazione, d'informazione e di comunicazione. Cosí, l'amministrazione è ad un tempo la riunione dei compartimenti dell'organigramma e la loro configurazione in relazioni precise di tempo e di spazio. La perpetuazione di queste interazioni è fornita dal progetto organizzativo. Allorché un'amministrazione è in stato d'interazione e d'interdipendenza coll'ambiente sociale, si parla di sistema aperto. Nel caso contrario di sistema chiuso. Gli scambi fra il sistema e l'ambiente sono caratterizzati regolarmente sotto forma di flussi (d'entrata e d'uscita).

Il sistema amministrativo è, dunque, una classe particolare di sistemi sociali. Le sue componenti sono le entrate, le uscite ed il trasformatore; le sue funzioni sono la produzione, la paraproduzione e la regolazione; le sue uscite dirette sono gli effetti indotti mentre gli effetti ultimi sono i vantaggi. Al di là di concetti quali entrate e uscite, vincoli e controlli, trasformazione e retroazione, omeostasi ed ambiente, interdipendenza e frontiere, non c'è dubbio che l'approccio sistemico del fatto amministrativo ha il merito di collegare, a scopi prettamente operativi, utilità strutturalmente distinte, e di metterne in evidenza la maniera rispettiva d'esercizio delle interrelazioni, il modo in cui esse sono effettivamente gestite: il modo, infine, in cui l'informazione scorre attraverso il sistema tutto intero.

Possiamo aggiungere subito, nella medesima prospettiva, che intendere l'amministrazione come sistema da includersi in una serie d'altri sistemi, cosicché essa è sistema e sottosistema d'un altro sistema, permette la messa in relazione di tutte le funzioni, e ci aiuta in ultima analisi a capire i meccanismi fondamentali d'autoregolazione della società, e perciò stesso a capire perché una riforma amministrativa incide sempre poco sul funzionamento della società e perché i rivolgimenti piú globali nella società si ripercuotono solo leggermente sul fatto amministrativo.

Un tale modello ha il vantaggio d'eliminare la distinzione tra politica ed amministrazione, tra funzioni tecniche e funzioni d'autorità, e d'introdurci nel cuore stesso dei processi di decisione, e quindi dell'atto amministrativo.

E qui cosa possiamo osservare? Che un sistema di decisioni è un insieme di metodi e di processi attraverso cui si risolvono i problemi sottomessi ai responsabili dei diversi settori d'attività. Ora, quali che siano le distribuzioni e

le suddivisioni dei poteri in seno alle diverse amministrazioni, ci troviamo di fronte sempre ad una stessa questione: le risorse sono limitate, le pressioni dei diversi bisogni superiori alle risorse, i cambiamenti tecnologici incessanti, l'evoluzione delle aspirazioni ininterrotte. Abbiamo dunque a che fare con un certo numero di funzioni che possiamo schematicamente enunciare cosí: *a*) analisi delle costrizioni che limitano le possibilità di realizzare gli obiettivi proposti; *b*) definizione del campo delle possibilità in funzione delle costrizioni; *c*) elaborazione d'una decisione che permetta un arbitrato fra le alternative corrispondenti alle possibilità di scelte che sono state definite.

Un'azione amministrativa può allora analizzarsi in funzione d'un arco di scelte, ossia d'un certo numero di rinunzie. Non esiste una scala di preferenze individuali o collettive determinabili a priori. Esiste, in un contesto determinato, un insieme di possibilità in funzione delle quali le scelte concrete potranno essere effettuate. In fondo, le scelte di preferenze non precedono la possibilità, si deducono piuttosto da queste.

L'amministrazione prepara le decisioni, il cui scopo è di rendere l'azione sociale piú trasparente, e per questa via contribuisce a formulare la definizione degli obiettivi, a elaborare provvedimenti di gestione piú coerenti; in altri termini, l'amministrazione è lo strumento per trasformare gli atti d'autorità in regolazioni coscienti ed esplicite. Ciò comporta il riconoscimento d'una autonomia relativa alla funzione amministrativa, in virtú della quale i nuovi bisogni sono riconosciuti ed i valori nuovi sono accettati nella misura in cui non eliminino immediatamente i valori tradizionali. Autonomia relativa e rigidità relativa permettono all'amministrazione d'essere sempre collegata col potere, e dunque colla classe dominante, ma di non essere unicamente un mero agente di servizio, incaricato d'assicurare l'egemonia, d'elaborare il valore aggiunto necessario per mantenerla, d'assicurare la riproduzione mediante la repressione ideologica, la violenza simbolica, e la forza in certi casi limite.

In altri termini, il rapporto tra amministrazione, potere politico e classi sociali sembra articolarsi in modo diverso rispetto alle pur pregevoli analisi degli studiosi marxisti [per esempio Poulantzas 1968]. Per il marxismo, l'amministrazione è sprovvista d'autonomia, coerenza e complessità. È il luogo ove si producono e riproducono i rapporti di classe. La sua storia è la storia del modo di produzione. Il potere essendo un potere di classe, l'amministrazione è l'agente d'esecuzione degli affari comuni della classe borghese.

Che le amministrazioni siano un semplice effetto del modo di produzione, la storia comparata non è in grado d'affermarlo categoricamente. È la ragione per la quale una corrente di pensiero, pur continuando a richiamarsi al marxismo e con questo a considerare le amministrazioni come apparati ideologici mistificatori, ritiene che esse siano irriducibili al modo di produzione, che insomma non costituiscano delle derivazioni. Se cosí fosse nei modi di produzione socialisti non dovrebbero incontrarsi le difficoltà che l'analisi delle situazioni amministrative mette in luce nei modi di produzione capitalistici. Ora questo non succede. Questa corrente di pensiero, che si autodefinisce «analisi istituzionale», sostituisce alla classica opposizione struttura-sovrastruttura quella che uno dei

suoi maggiori teorici [Lourau 1970 e 1969] ha chiamato l'*instituant-institué*. Nel pensiero marxistico classico solo la struttura conta in ultima analisi. Nell'analisi istituzionale la società dominata (*instituante*) possiede i mezzi per distruggere la società dominante (*institué*) e gli ostacoli amministrativi, istituzionali che essa erige continuamente contro la sovversione permanente dell'*instituant*. Quest'ultimo lavora incessantemente a ridurre gli scarti tra i valori universali di democrazia, uguaglianza, giustizia e libertà, e le pratiche sociali effettivamente e assiduamente esercitate nella vita sociale; il suo opposto invece, grazie soprattutto alle amministrazioni, dissimula lo scarto, e se necessario protegge le sue pratiche oppressive colla violenza. In questa lotta perenne tra la libertà e l'oppressione, l'amministrazione, la burocrazia, la tecnocrazia si confondono con quella pratica che mira ad assicurare la repressione. Ovviamente, in un simile schema, è vano parlare d'autonomia relativa delle istituzioni: le amministrazioni sono sempre parte integrante del gruppo dominante, per cui non hanno nessuna possibilità d'agire autonomamente fra i diversi gruppi sociali in conflitto. Questo risulta indimostrabile, poiché la maggior parte delle amministrazioni si presenta col doppio carattere, permissivo-repressivo. La dialettica è diversa da un'amministrazione all'altra: si pensi al sistema scolastico, all'amministrazione penitenziaria, all'amministrazione degli esteri, o a quella degli interni, e a questa nelle diverse contingenze storiche o perfino geografiche. Bisogna considerare il carattere permissivo d'una amministrazione come la giustificazione ideologica, pratico-politica, del carattere repressivo? Ma allora ritorniamo allo schema marxistico classico, e non vale piú la pena di parlare d'autonomia e coerenza [Atikhomirov 1974].

Ambiguità e contraddizioni dell'analisi istituzionale sono evitate da Franco Basaglia, che senza esitazioni considera le amministrazioni e le istituzioni come agenti della repressione, anzi come la repressione nel senso piú lato dell'accezione. In una serie di lavori che meriterebbero un'analisi critica minuziosissima, Basaglia teorizza «l'istituzione negata» [Basaglia 1968; Basaglia e Basaglia Ongaro 1969 e 1971]. Tutte le amministrazioni, tutte le istituzioni, si chiamino scuola, impresa, università, ospedale, ecc. ecc., trovano la loro essenza nella divisione dei ruoli di comando, in una struttura di subordinazione-dominazione. Da una parte v'è, in qualsiasi amministrazione, chi comanda, e dall'altra chi esegue gli ordini. La divisione dei ruoli codifica le relazioni d'oppressione e di violenza tra chi ha il potere e chi non lo ha, tra chi lo possiede e chi ne è escluso. Violenza ed esclusione sono le funzioni che le amministrazioni adempiono nelle società, con una intensità variabile, determinata dal grado di sviluppo delle lotte per l'egemonia. L'amministrazione scolastica è il centro della repressione ideologica e dello sfruttamento razionale del materiale umano giovane. Le ragioni della sua violenza simbolica sono presentate come una necessità naturale derivante dai fini dell'educazione, dalle esigenze della socializzazione. L'amministrazione ospedaliera si richiama all'opportunità e alla necessità di curare i malati, di proteggerli, di riportarli in buona salute.

Basaglia non esita a definire tutte le amministrazioni «istituzioni della violenza» ed a cavare da questa definizione tutte le conseguenze teoriche possibili

ed immaginabili. La contestazione sistematica dovrebbe arrivare a mettere a soqquadro e – in definitiva – a rovesciare l'intero apparato amministrativo-istituzionale.

Quali sono però le conseguenze dei postulati teorici di Basaglia per il suo lavoro quotidiano in una amministrazione totale [cfr. Goffman 1961 e 1963]? Egli sopprime la differenza dei ruoli nell'ospedale, o piú precisamente nega l'impronta ufficiale nel ruolo; ma il medico resta obiettivamente medico, e la stessa osservazione può farsi per l'infermiere e per il malato. La negazione apparente del ruolo non distrugge il ruolo (e nemmeno la sua definizione amministrativa), ma introduce al piú un soffio di responsabilità e di libertà personali in un ambito in cui erano state rese asettiche. Abbiamo cosí una sorta di democratizzazione delle relazioni, un riconoscimento liberamente consentito dell'utilità delle funzioni legate ai diversi ruoli. Il medico conserva tutto il suo potere, il malato non lo subisce, lo accetta liberamente: è l'egemonia ideologica di gramsciana formulazione, è il mistero dell'autorità, fatto d'adesione e di partecipazione, come aveva detto vezzosamente Proudhon. La sola maniera per distruggere l'istituzione, negare globalmente e totalmente le amministrazioni, sarebbe che gli uni e gli altri non ne avessero bisogno, che fra gli uni e gli altri esistesse un fine comune. Ma un fine comune, ed il suo perpetuo rinnovamento, non è la causa che fa nascere le amministrazioni e la ragione della loro persistenza?

Ora le società non hanno fini comuni. Esse li ricercano, e probabilmente non li troveranno mai. In questa ricerca le amministrazioni svolgono un ruolo capitale, e sembrano quindi destinate a durare. Sono importanti però le loro trasformazioni, le loro metamorfosi, sempre ovviamente connesse a mutamenti nella società, che le amministrazioni contribuiscono ad organizzare proprio mentre ne sono l'espressione.

Accettato un tale punto di vista, le amministrazioni potrebbero diventare dei veri e propri strumenti a disposizione dei gruppi sociali nella loro ricerca del cambiamento e nel controllo della pianificazione dei cambiamenti. Dovrebbero fornire ai vari gruppi sociali i dati indispensabili perché i termini dei problemi da affrontare siano chiari a tutti e perché tutti siano in grado di conoscere le finalità implicite e le modalità latenti dei meccanismi di regolazione sociale.

In altri termini, le amministrazioni dovrebbero assumere tutte le conseguenze della loro complessità, coerenza ed autonomia, rendendo il contenuto di tutte le decisioni trasparente, esplicitando i contenuti di tutti i progetti, facendo apparire in piena luce le realtà che tendono ad essere ignorate o subite dagli interessati, od utilizzate da gruppi egemoni in maniera insidiosa. Questo tipo d'amministrazione non priva la classe politica delle responsabilità finali. La scelta degli obiettivi finali riposa sempre su un sistema di valori, su saggezze di gruppo o etiche di classe. Ma quel sistema d'amministrazione può rivelare ed indicare a tutti le implicazioni reali delle scelte effettuate e può fornire la certezza che i mezzi, tutti i mezzi efficaci saranno utilizzati nel raggiungimento di quegli obiettivi.

Pur lasciando la decisione finale alla classe politica, l'amministrazione prepara le decisioni. Nella preparazione delle decisioni può mettere in opera le pro-

cedure di concertazione attraverso le quali si possono meglio conoscere le preferenze degli interessati. La partecipazione amministrativa, assicurando una comunicazione senza ostacoli, assolutamente trasparente, riduce i rischi di ritenzione e di distruzione delle informazioni ed elimina i pericoli d'una loro utilizzazione fraudolenta. Utilizzata metodicamente, dà l'assicurazione che il costo, i tempi, le incertezze inerenti all'analisi non serviranno di pretesto a questo o quel gruppo per differire l'adozione di misure essenziali ed improrogabili per altri settori della società. Organicamente legata alla conoscenza ed all'azione, rende poi possibile il vaglio critico delle decisioni passate, e facilita l'adozione delle misure correttive dettate dalle circostanze. Finora la partecipazione amministrativa s'è sviluppata poco. Le ideologie dominanti fanno del sapere, della complessità delle scienze e delle tecniche utilizzate, il privilegio ed il monopolio di questa o quella burocrazia. Si ricorre alla partecipazione per far passare decisioni già prese nelle grandi linee, e non già come ad un mezzo fondamentalmente importante d'un sistema informativo efficace. Si resta ancorati alla vecchia idea che i dati indispensabili alle decisioni scaturiscono dalle competenze amministrative, e che niente possa essere utilizzato che non sia stato prodotto da esse. La partecipazione esterna ai lavori amministrativi eliminerebbe la formazione dei circuiti chiusi ed introdurrebbe nell'iter amministrativo chiarezza ed innovazione.

L'ambiguità è probabilmente l'arma piú importante nell'armamentario del lavoro politico. Un provvedimento mal definito, vago, non molto chiaro, può essere adottato piú agevolmente d'un atto ben determinato e preciso. Un'amministrazione razionale e trasparente, aperta a tutti, favorisce la chiarezza politica e resta aperta all'innovazione, rimettendo continuamente in discussione le inerzie ed i privilegi esistenti, e cosí pure i modi di pensiero e d'azione che gli servono di supporto. Un'amministrazione aperta alla partecipazione può altresí risolvere l'angoscioso problema delle ricorrenti trasformazioni dei modi d'organizzazione e di gestione, che i gruppi interessati, piú sensibili ai problemi di sopravvivenza, di mantenimento della propria identità, metterebbero altrimenti nel dimenticatoio.

Nonostante gli sforzi che sociologi, storici, giuristi, politologi hanno compiuto negli ultimi cinquant'anni, l'amministrazione, il fatto amministrativo, il comportamento amministrativo appartengono ancora all'ordine dei fenomeni sociali che le scienze umane non sono ancora riuscite a rendere intelligibili senza residui. La speranza di vedere in un prossimo avvenire delle amministrazioni trasparenti, efficaci, al servizio di tutti, resta dunque un fatto di saggezza personale. [G. B.].

Anthony, R. N.
1965 *Planning and Control Systems. A Framework for Analysis*, Harvard Business School, Boston.

Arrow, K. J.
1974 *The Limits of Organisation*, Norton, New York.

Atikhomirov, Ju.
1974 *Pouvoir et administration dans la société socialiste*, Cnrs, Paris.

Basaglia, F.
1968 (a cura di) *L'istituzione negata. Rapporto da un ospedale psichiatrico*, Einaudi, Torino.

Basaglia, F., e Basaglia Ongaro, F.
1969 (a cura di) *Morire di classe. La condizione manicomiale*, Einaudi, Torino.
1971 *La maggioranza deviante. L'ideologia del controllo sociale totale*, Einaudi, Torino.

Busino, G.
1976 *Les théories de la bureaucratie*, Office des Polycopiés de l'Université, Lausanne.
1977 *La théorie des élites et les problèmes de la démocratie*, Office des Polycopiés de l'Université, Lausanne.

Dale, E.
1969 *Theory and Practice of Management*, McGraw-Hill, New York.

Etzioni, A.
1964 *Modern Organisations*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs N.J. (trad. it. Il Mulino, Bologna 1967).

Galbraith, J. K.
1967 *The New Industrial State*, Houghton Mifflin, Boston (trad. it. Einaudi, Torino 1968).

Goffman, E.
1961 *Asylums*, Doubleday, New York (trad. it. Einaudi, Torino 1968).
1963 *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs N.J. (trad. it. Laterza, Bari 1970).

Hallak, J.
1974 *A qui profite l'école?*, Presses Universitaires de France, Paris.

Heady, F.
1966 *Public Administration: A Comparative Perspective*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs N.J. (trad. it. Il Mulino, Bologna 1968).

Lourau, R.
1969 *L'Instituant contre l'institué*, Anthropos, Paris.
1970 *L'analyse institutionnelle*, Minuit, Paris.

March, J. G., e Simon, H. A.
1958 *Organizations*, Wiley, New York (trad. it. Comunità, Milano 1971).

Mortara, V.
1973 *L'analisi delle strutture organizzative*, Il Mulino, Bologna.

Mosher, F. C.
1968 *Democracy and the Public Service*, Oxford University Press, New York.

Parkinson, C. N.
1957 *Parkinson's Law*, Houghton Mifflin, Boston (trad. it. Bompiani, Milano 1966).

Peter, L. J., e Hull, R.
1969 *Peter Principle: Why Things Always Go Wrong*, Morrow, New York (trad. it. Bompiani, Milano 1972).

Poulantzas, N.
1968 *Pouvoir politique et classes sociales*, Maspero, Paris (trad. it. Editori Riuniti, Roma 1971).

Riggs, F.
1964 *Administration in Developing Countries*, Houghton Mifflin, Boston.

Romano, M.
1976 *Burocracia y cambio social*, José Perrua Turanzas, Madrid.

Silverman, D.
1971 *Theory of Organizations*, Basic Books, New York.

Simon, H. A.
1947 *Administrative Behavior*, Macmillan, New York (trad. it. Il Mulino, Bologna 1958).
1957 *Models of Man*, Wiley, New York.

Vedel, G.
1966 *Traité de science administrative*, Mouton, La Haye.
Wilson, W.
1948 *The Administrative State*, Ronald Press, New York.

Nel quadro istituzionale dello Stato moderno (cfr. **Stato, istituzioni**) amministrazione rinvia immediatamente al fenomeno burocratico (cfr. **burocrazia**). In effetti, al grado di complessità raggiunto storicamente dalle **società**, al correlativo articolarsi dei rapporti di **potere ed autorità**, all'individuarsi di due distinte sfere pubblica e privata (cfr. **pubblico/privato**) corrispondono strutture insieme sociali ed istituzionali che definiscono delle gerarchie di ruoli e di status (cfr. **ruolo/status**). Interpretata nell'articolo che precede come un meccanismo di regolazione sociale destinato a durare, certo perfezionato fino a diventare strumento di cambiamento e **controllo sociale** a disposizione del **gruppo**, l'amministrazione è, secondo altre impostazioni, strumento di **violenza** istituzionalizzata, organo della **repressione**. D'altra parte, in una prospettiva piú teorica, si tende a subordinare il problema dell'amministrazione ad un'analisi della società in termini di **classi**, nel quadro di un determinato **modo di produzione**. Per l'aspetto privatistico di amministrazione, che del resto ha in comune con quello pubblico aspetti storicamente essenziali, cfr. **gestione**.

Comunità

Il concetto di comunità è uno dei piú controversi nelle scienze sociali. Nel linguaggio corrente sta a significare, molto approssimativamente, un gruppo di persone che hanno in comune origine, idee, interessi e consuetudini di vita. Cosa concretamente designi, è piú difficile dirlo, dal momento che non è chiaro cosa debba intendersi per comunanza e se le sue diverse caratteristiche vadano prese isolatamente, associate le une alle altre, o soltanto nell'ambito di una strategia combinatoria.

Le denotazioni e connotazioni del concetto scientifico sono ancora piú confuse ed arbitrarie, e ovviamente ancora piú numerose di quelle accettate dal senso comune. Se ne trovano già tracce molteplici nel *Leviathan* di Hobbes, e nei posteriori teorici di un diritto naturale, fondamento dell'uguaglianza fra tutti gli uomini, e di un diritto civile sorto per regolamentare gli interessi opponentisi in seguito alle divisioni nate dall'introduzione nelle collettività umane della proprietà e dei diritti ad essa inerenti. Alla solidarietà primitiva, fatta di accordo reciproco e di vicinanza di sentimenti, succede un ordine giuridico, esteriore, uno stato imposto, non voluto. La legalità subentra alla solidarietà, la società alla comunità.

La transizione da una forma d'organizzazione sociale ad un'altra è assicurata piú dal vigore speculativo che dalla prova empirica. Tuttavia l'idea d'una antinomia comunità/società è ripresa da Kant [1781], che ne fa la categoria dell'azione reciproca, la terza delle categorie di relazione, corrispondente al giudizio disgiuntivo, e fonda cosí la terza analogia dell'esperienza, ossia il principio della comunità: «La parola *Gemeinschaft* ha in tedesco un duplice significato, potendo stare tanto per *communio* quanto per *commercium*. Qui noi la impieghiamo nel secondo significato, come comunanza dinamica, in mancanza della quale anche la comunanza locale (*communio spatii*) non potrebbe mai esser conosciuta empiricamente» (trad. it. pp. 242-43).

L'accezione kantiana non suscita consensi unanimi né è ripresa tale e quale nella cultura europea dell'Ottocento. Fichte e Schleiermacher, per esempio, oppongono società a comunità, e fondano l'opposizione dei due termini su postulati etici antitetici e su considerazioni contrapposte d'ordine affettivo. Il pensiero romantico approfondisce in maniera radicale l'opposizione, ed in un certo senso tenta di trovarvi radici nella storia dell'umanità. Ma anche all'interno della cultura romantica le definizioni e le caratterizzazioni del concetto continuano ad essere disparate, contraddittorie, ambigue. I suoi confini restano sempre vaghi. Il primo, quasi certamente, ad avere stabilito un collegamento tra il concetto di comunità e una forma d'organizzazione della società, contrapponendo la comunità al Terzo Stato della società borghese, è lo svizzero Bluntschli, la cui teorizzazione conobbe immediatamente, soprattutto nei paesi germanici e in quelli anglosassoni, un grande successo. Maine lo tiene presente quando pubblica le sue celebri ricerche sulle comunità rurali [1871].

Il concetto di comunità come società fondata sugli ordini, a composizione sociale omogenea, entra nella pratica scientifica in contrapposizione all'altro di società contrattuale, a composizione sociale eterogenea. L'antinomia tra i due concetti è ormai fissata, almeno apparentemente e lungo tutto l'arco degli ultimi anni del secolo scorso. Nonostante ciò, è possibile ritrovare, nella stessa epoca, altre importanti variazioni e divagazioni sul tema.

I due termini, reciprocamente esclusivi e contraddittori, entrambi teoricamente appositivi e storicamente indimostrabili, servono nondimeno ad articolare molte dottrine evoluzioniste, e fra queste quella di Herbert Spencer, che conobbe una fortuna immensa in Europa. Non è un mistero che la distinzione spenceriana fra le società militari, feudali, omogenee, e le società industriali (dove le attività agricole, industriali e commerciali prevalgono su quelle militari), fondamentalmente eterogenee e fondate sulla divisione del lavoro, deve molto alla distinzione fra comunità e società. Colui che procede, nella tradizione scientifica, alla concettualizzazione piú compiuta e piú rigorosa del termine, è Tönnies [1887], che lo struttura come antitetico a quello di società. L'elaborazione di Tönnies mirava innanzitutto a distruggere la molteplicità di significati che l'espressione aveva fino ad allora avuto nella cultura europea, ma anche a fornire un concetto fondamentale per la costruzione d'una sociologia sistematica. In questa prospettiva, infatti, coi concetti di comunità e di società sarebbe stato possibile, nelle intenzioni di Tönnies, rendere conto dell'essenza ultima di ogni società, afferrare le relazioni caratterizzanti i differenti tipi sociali, in breve mettere in evidenza i meccanismi di funzionamento e d'esistenza dei gruppi umani. Questa, inoltre, sembrava allo studioso tedesco la sola via possibile per elaborare una storia comparata delle culture umane. Con questi due concetti Tönnies pensava di poter spiegare, a un tempo, la realtà sociale e l'evoluzione storica. Che la realizzazione pratica di questo progetto sia possibile senza difficoltà, non è certo. La prima difficoltà, invero, deriva dal fatto che i due concetti trovano la loro origine e la loro giustificazione in un postulato scelto in maniera del tutto arbitraria. La volontà umana si presenterebbe in due forme: la *Wesenwille* (volontà naturale) e la *Kürwillen* (volontà razionale).

La prima, la *Wesenwille*, organica, profonda, legata alla spontaneità, alle abitudini ed ai ricordi, è l'espressione della natura stessa; essa determina i mezzi ed i fini dell'agire. La seconda, la *Kürwillen*, astratta, espressione della riflessione, fissa gli obiettivi e determina tecnicamente i mezzi piú adeguati per raggiungerli. La prima impegna l'essere intero, la seconda l'intelletto e piú specificamente il prodotto del pensiero astratto.

La distinzione non è confermata né dalla psicologia genetica né dalla psicologia differenziale. Si sa, tuttavia, che la volontà non è una forza ma un atto, ossia l'aggiustamento d'operazioni affettive, cioè energetiche, in virtú del quale e mediante il quale i valori, cioè i sentimenti proiettati sull'oggetto, attribuiti all'oggetto, diventano reversibili e conservabili. La volontà è quindi una sorta di potere regolatore, quantunque la sua vera natura o la sua essenza siano restate finora misteriose. Questo potere regolatore dipende da motivi primitivi inconsci, irrazionali? È possibile opporre la volontà organica alla volontà ponderata? È

poi lecito spiegare i tipi sociali riducendoli alle volontà individuali, e facendo del sociale una somma di quest'ultime? Queste domande sono ancora senza risposta. Le ricerche sul pensiero naturale hanno finora mostrato che due processi sono costantemente all'opera secondo modalità variabili di complementarità e talvolta anche d'antagonismo: un processo di formalizzazione la cui genesi e il cui funzionamento sono stati rivelati da Jean Piaget, e un processo di realizzazione in grado di generare in maniera permanente i contenuti che intervengono nello svolgimento del pensiero. Qual è poi la dinamica delle interazioni tra formalizzazione e realizzazione, in che rapporto questa dinamica si trovi con la volontà, tutto ciò è ancora oggetto di controversie appassionate.

Comunque, per Tönnies le volontà organiche individuali hanno un'esistenza reale, e sono appunto esse a sviluppare i rapporti comunitari fondamentali: la comunità di sangue, la comunità di luogo e la comunità di spirito.

Le forme di questi tre rapporti comunitari restano assai vaghe: i tentativi di definizione sono assolutamente insoddisfacenti. La biosociologia pone tali e tanti interrogativi sui rapporti tra matrimonio e vicinato, tra endogamia e consanguineità, tra le basi demografiche e antropobiologiche d'un isolato, che risulta veramente impossibile assumere le tendenze endogamiche o la consanguineità come qualcosa di corrispondente ad una realtà percepita, oppure ad un substrato genetico.

Anche se fosse possibile, a partire dalla proliferazione omozigotica dovuta alla consanguineità, constatare tratti specifici, rimane tuttavia insolubile il problema dell'articolazione dei dati antropobiologici di una popolazione con la sua organizzazione economica [cfr. Cavalli-Sforza e Bodmer 1971]. Resta probabile, ovviamente, l'ipotesi di base che l'uomo è plasmato dalla sua eredità genetica e biologica [cfr. le opere di Dobzhansky, soprattutto 1962]. Ma è la consanguineità a fabbricare parzialmente la parentela, oppure la parentela con l'organizzazione sociale a fabbricare la consanguineità? Le continuità e le interazioni tra il comportamento biologico ed il comportamento sociale rimangono purtroppo a tuttora un enigma.

Inferire dalla comunità di sangue, di luogo e di spirito, l'esistenza di rapporti comunitari che intessano una rete di legami su cui riposino poi l'omogeneità e l'unità d'una comunità, e che quest'unità sia essenzialmente comprensione e concordia, resta, nello stato attuale delle conoscenze, una deduzione molto azzardata.

Tönnies dice che comprensione e concordia riposano sulla conoscenza intima dei membri della comunità e sull'affezione reciproca; derivano dalla partecipazione d'ognuno alla vita degli altri. Tralasciando la psicologia dei piccoli gruppi che contesta tale modo di vedere, e dando per scontata la tesi, sarà il caso di chiedersi come ciò avvenga concretamente. Tönnies risponde: grazie innanzitutto alla lingua comune. L'organo della comprensione è la lingua, che esprime un accordo vivente fra gli uomini, traduzione affettiva ed effettiva di sentimenti, di costumi, di fede comuni.

Ora, la nozione di comunità linguistica, cioè d'un aggregato umano caratterizzato da interazioni regolari e frequenti, realizzate a mezzo d'un insieme di segni verbali accettati da tutti e distinti dagli altri aggregati similari da differenze significative nell'uso della lingua, è certamente una nozione interessante perché pone l'accento sul consenso all'interno della comunità. Nondimeno le sue variazioni consapevoli ed inconsapevoli, consce ed inconsce, non possono non rinviare al problema del contatto tra comunità, alle questioni d'interpenetrazione. Il che rende assai difficile stabilire quali siano le differenze significative d'una comunità nell'uso della lingua, e problematica l'utilizzazione d'un siffatto punto di vista topico per la fondazione del rapporto comunitario e per la definizione rigorosa del concetto di comunità. Non c'è dubbio: questi rapporti comunitari fondati sul sangue, sul luogo e sullo spirito sono senz'altro troppo vaghi per ricavarne, come invece fa Tönnies, il principio che la legge della comunità è l'amore, cioè un equilibrio organico di natura affettiva e sentimentale. Né da questa pretesa legge è lecito dedurre che le dignità e le funzioni comunitarie dànno luogo ad una autorità, che non si fonda sulla paura e la forza, bensí sulla reputazione e sulla considerazione, sulla saggezza e sulla sapienza, liberamente accettate.

Fondata sul sentimento, sulla fraternità, sulla sfiducia verso il rapporto statutario guidato dal calcolo ponderato, dall'egoismo, dalla ricerca della felicità personale, questa forma primigenia d'organizzazione sociale vive e prospera in un'economia comunitaria. Tutti i beni spirituali e materiali sono comuni, l'organizzazione economica è un'economia della reciprocità. La terra e tutti gli altri beni appartengono a tutti, e tutti possono disporne liberamente. L'economia comunitaria è un'unità organica, all'immagine della comunità, la quale è fondata sul piacere, sull'amore, sulle abitudini comuni, sui costumi, sui legami spirituali. Poiché la fonte originaria della comunità è la consanguineità, cioè la famiglia, lo studio di quest'ultima, afferma Tönnies, è, per eccellenza, lo studio della comunità stessa, cosí come lo studio della cellula organica è quello della vita.

Ora, gli studi etnologici sulle economie primitive e sulla distribuzione del potere e del prestigio all'interno delle comunità dette primitive sfumano considerevolmente la tesi di Tönnies [cfr. Murdock 1949; Bastide 1965; e gli articoli ora riuniti in Suret-Canale e altri 1969]. Ormai, tutti sono d'accordo nel ritenere che le tesi tönniesiane riflettono, e con una pregnanza notevole, i grandi temi e le grandi preoccupazioni della cultura postromantica tedesca, e soprattutto le grandi controversie ideologiche che impegnavano gli intellettuali tedeschi in un momento particolarmente decisivo del processo d'elaborazione dello stato nazionale germanico [cfr. König 1955].

Di fronte alle mutazioni generate dalla civiltà capitalista, meccanica, razionalista, legalista, individualista ed egoista, Tönnies ricorda l'esistenza d'un mondo mitico, dove la solidarietà sentimentale, l'unione autentica, l'accordo con la natura e con gli uomini hanno il primato ed il sopravvento sulle rivalità d'interessi, sulla concorrenza brutale, sull'organizzazione impersonale, sui processi economici freddi e tirannici. L'opposizione fra comunità e società diventa un fatto sentimentale, una scelta di valori: è la constatazione della perdita d'un paradiso.

La portata teorica della concettualizzazione è scarsa, ma le sue implicazioni pratico-politiche sono enormi. Si capisce allora come all'indifferenza con cui questa dottrina fu dapprima accolta in sede accademica si sia accompagnato l'appas-

sionato interesse di pubblico che fece di Tönnies uno scrittore letto, commentato, discusso, criticato, adorato, avversato dalle forze sociali e politiche in conflitto. Leemans, in un libro ancora oggi importante [1933], e Geiger nell'articolo «Gemeinschaft» del celeberrimo *Vocabolario di sociologia* di Vierkandt, hanno ricostruito la fortuna del concetto di comunità nella storia del pensiero sociale contemporaneo, e le dispute ideologiche cui dette luogo. Dati gli equivoci e le ambiguità, sin dal 1931 Theodor Geiger propose di cancellare la parola dal vocabolario stesso delle scienze sociali, e tuttavia se ne continuò a fare uso corrente specialmente in sociologia.

Per molti sociologi e psicosociologi il termine sembra circoscrivere molto bene la specificità di tutte le forme di sociabilità, delle funzioni sociali e delle istituzioni in società diverse da quelle capitalistico-industriali. Per altri, invece, benché in parte compromesso dalla critica alle società della razionalità, dell'industria, del lavoro alienato ed alienante, pure valeva la pena di ricorrere all'uso sistematico del concetto. Grazie ad esso sembrava agevole sottoporre all'analisi l'intero gruppo, nella sua piú completa estensione, e poterlo quindi assumere come una totalità, come un insieme integrato e tuttavia accessibile globalmente [cfr. Arensberg 1954; 1955; 1974].

Ovviamente, per gli uni come per gli altri trattasi piú d'una idea-immagine che non d'un concetto utilizzabile operativamente. In realtà, cosa può realmente significare «prendere un gruppo sociale totalmente, globalmente»? Al massimo può voler dire, alla stregua d'un convenzionalismo di bassa lega, che l'oggetto dell'analisi è un villaggio intero, una piccola città, un quartiere, una famiglia, un gruppo etnico, una tribú. In altri termini, si dà per scontata l'operazione d'estrazione dell'oggetto studiato dal tessuto sociale piú esteso in cui si trova. Che ciò costituisca una soluzione comoda, nessun dubbio; che abbia una validità epistemologica, non è certo.

Se si esaminano i lavori che nel corso di questo secolo hanno fatto esplicitamente ricorso al concetto di comunità, appare con evidenza che dietro quel concetto s'occultano una molteplicità di problematiche, di relazioni sociali, di nozioni, immagini, idee contraddittorie che la chiarezza del discorso scientifico avrebbe dovuto spingere a definire piú univocamente e piú coerentemente. Hillery [1955] ha trovato, nella sola letteratura anglosassone, novantaquattro definizioni implicite ed esplicite del concetto di comunità, definizioni utilizzate per lo studio di relazioni empiriche nei domini piú disparati: famiglia, religione, lavoro, città, campagna, ecc. Il solo tratto comune fra tutti questi studi, che avrebbe spinto i ricercatori ad utilizzare il termine, sarebbe – secondo Hillery – che una comunità è una collettività i cui «membri sono legati da un forte sentimento di partecipazione».

Il tratto è sottile, tanto piú fragilmente sottile in quanto questo «forte sentimento di partecipazione» è concepito in modi invero diversi e sovente antitetici fra loro. Talvolta ha una connotazione psicologica, e vuole mettere in risalto una forma particolarmente intima di relazioni sociali, che vanno dall'amicizia all'intimità personale, alla comunicazione o comunione intellettuali, alla comunanza d'idee e di visione all'interno di associazioni, di gruppi, o nell'ambito

d'uno spazio sociale determinato. Talaltra assume invece una connotazione filosofica e/o politica. Ma anche in quest'ultimo caso, questo forte «sentimento di partecipazione» connota relazioni sociali radicalmente distinte, e che per nessuna ragione bisogna confondere fra di loro. La partecipazione, per esempio, è la possibilità di prender parte, in una forma o nell'altra, alle decisioni che il gruppo deve prendere in comune? Consiste nell'essere sempre al corrente di tutti gli avvenimenti e delle decisioni importanti nella vita del gruppo? È il diritto d'essere consultato, di formulare proposte e reclami, di prendere parte alle delibere? O è il diritto di decidere insieme con gli altri su tutti gli affari comuni? O ancora è il diritto di gestire, direttamente e con gli altri, gli interessi comuni? O, infine, è tutto questo nello stesso tempo? Trattasi di cooperazione, come taluni hanno preteso? Oppure, come è stato detto da altri, di una sorta di schema analitico indicante il livello medio di solidarietà all'interno d'un gruppo? In altre parole, il concetto di comunità sarebbe allora un principio euristico utile nello studio dei gruppi.

Talcott Parsons si situa in quest'ultima corrente allorché, per l'analisi dei ruoli, delle relazioni ed interazioni sociali, oppone comunità a società, fondando la prima sulle nozioni d'affettività, particolarismo, qualità, diffusione, e la seconda sull'assenza di motivazioni affettive, sull'universalismo, sull'*achievement*, sulla specificità.

Si ritrova qui la vecchia esigenza di disporre d'una classificazione per situare i diversi tipi di società gli uni rispetto agli altri, ma niente dice che essa abbia una validità epistemologica. Se si considerano le ricerche piú famose di questi ultimi decenni, che hanno fatto ricorso esplicitamente alla dicotomia comunità/società, si ha la certezza che la coppia è solo un espediente tipologico per studiare una società tradizionale rispetto ad una società industriale, oppure la campagna rispetto alla città. Si fa ricorso al concetto di comunità allo scopo d'utilizzarlo come schema esplicativo per comprendere la logica di funzionamento d'una società reale (industriale, tecnica, urbana) alla luce di tipologie metastoriche. L'esempio piú caratteristico è fornito dall'americano Robert Redfield [1953; 1955; 1956], il quale ha dovuto riconoscere che esiste un continuum che va dalla società piú tradizionale (*folk society*) alla meno tradizionale (*urban society*), e che risulta impossibile caratterizzare con rigore e precisione i tratti della comunità rispetto alla società, tanto piú che le persistenze e le sopravvivenze dell'una nell'altra sono assai numerose e facilmente constatabili.

Dopo di che era inevitabile che gli studi sulle comunità si trasformassero in studi di piccoli sistemi sociali all'interno dei quali si mirava a mettere in luce tratti tipici. Una tale pratica venne addirittura teorizzata e Roland Warren [1955; 1960; 1963] ne stabilí perfino la metodologia. Dal canto suo William Lloyd Warner [1949; 1953; e Warner e Srole 1945] che aveva sperato di realizzare un vasto affresco, sulla base di studi comparati, per rendere conto di tutti i tipi di comunità possibili, dovette rinunziare al suo ambizioso progetto, e finí per trovare la «sua» comunità in una cittadina americana, «Yankee City», dove scoprí una stratificazione sociale e delle classi caratterizzabili e definibili in base a un determinato livello di vita e al diverso senso che avevano del prestigio sociale. Né

diversa era stata all'inizio del secolo la vicenda d'Andrew William Lind, il grande specialista americano d'ecologia sociale, allorché studiava *An Island Community* [1938] o *Hawaii's People* [1955]. Anche Robert S. Lynd non aveva trovato a *Middletown* [1929; 1937] rapporti comunitari fondati sulla concordia, amicizia e uguaglianza, e una considerazione analoga aveva dovuto fare anche William Foote Whyte presso i suoi ragazzi di vita di *Street Corner Society* [1955].

L'esperienza dimostrerebbe allora che le relazioni esistenti al livello piú elementare della vita sociale restano essenzialmente equivalenti a quelle riscontrabili in sistemi sociali piú complessi? E ancora, che le funzioni della vita sociale sono sempre fondamentalmente le stesse in qualsiasi gruppo umano di qualsiasi sistema sociale? Che l'opposizione comunità/società, non fondata esclusivamente sul modo di produzione economico, ha scarso valore epistemologico e metodologico?

Non è facile rispondere a queste domande. Fatto sta che i ricercatori le hanno lasciate da parte e piuttosto che impelagarsi in complicate discettazioni sulle caratteristiche logiche o storiche della dicotomia comunità/società, hanno persistito nella pratica di considerare comunità determinati oggetti empirici, limitati nello spazio, semplici da identificare e trattare. Ma anziché studiarli come totalità compiute, da assumere globalmente, ci si è limitati ad investigarne soltanto un settore, o una serie di problemi. La sociologia dei piccoli comuni s'è impegnata con tenacia in questa direzione, e i risultati ottenuti, se non sempre concludenti, sono tuttavia brillanti [cfr. per esempio Morin 1967].

Non sono piú le logiche comunitarie che si ricercano, ma piuttosto si tenta di scoprire l'individualità d'un comune, d'un piccolo aggregato umano, di vedere cosa hanno in comune i membri di tale aggregato, d'afferrare i metabolismi particolari attraverso i quali s'operano processi sociali piú generali. Si parte dall'idea di mettere in luce i rapporti esistenti fra il comune e la realtà circostante, ma l'analisi si tramuta presto ed inevitabilmente nello studio di come quest'ultima, tecnicamente piú forte, economicamente superiore, modifica le strutture demografiche, l'ambiente socioeconomico, la produzione, i comportamenti, i modelli culturali, le immagini del mondo e della vita [cfr. Pennati 1966; Rambaud 1976, 1973, 1969].

In tal modo, quasi naturalmente, la sociologia dei piccoli comuni s'è trasformata in una storia e sociologia della distribuzione del potere a livello locale, dei rapporti di dominazione fra il centro e la periferia, insomma in una sociologia e storia dello sviluppo capitalistico e dei processi integratori conseguenti o susseguenti. Si sono studiati cosí i cambiamenti, le mutazioni, tutti i processi aventi incidenze dirette ed indirette sull'individuo e sui gruppi d'appartenenza; si è analizzato attentamente com'è vissuto il cambiamento, come la dialettica del vecchio e del nuovo, nonché dell'innovazione, mobilita psichicamente gli individui, li impegna biologicamente e socialmente a tal punto che tutta la loro vita di relazione ne risulta trasformata. In queste ricerche, quello che vive e sta per morire non è l'essenziale: il punto fondamentale per i ricercatori è l'irruzione della modernità. Benché variamente valutata, essa resta al centro degli studi, mentre si presta minore attenzione al declino degli schemi di comportamento o degli

ethos tradizionali. La modernizzazione, anche quando si celebrano le virtú primitive, s'inneggia al selvaggio e si fa professione di fede nelle logiche comunitarie, resta al centro della riflessione.

Nel complesso, le molteplici accezioni del concetto di comunità e gli usi che ne sono stati fatti rivelano l'impossibilità pratica e teorica d'elaborare oggetti di studio rigorosamente delimitati, sottratti al condizionamento delle problematiche sociali, delle preoccupazioni ideologiche o politiche. Non è dunque un caso che lo studio delle comunità si sia ridotto a quello dei gruppi primari, oppure a quello dell'integrazione e disintegrazione del mondo rurale, dell'urbanizzazione, o, in generale, della modernizzazione, del declino e della sparizione dei piccoli sistemi integrati, dotati d'interazione sociale e di valori, d'interessi e di tradizioni suoi propri.

I soli ad essersi sottratti a questa tendenza sono stati, dopo i grandi utopisti di cui Fourier oggi è il piú celebrato, filosofi come Jacques Maritain ed Emmanuel Mounier, condotti dalle loro speculazioni sul personalismo alla riscoperta dell'idea comunitaria; ovvero dottrinari sociali come Adriano Olivetti, il quale ha tentato di dare un contenuto politico al termine 'comunità', depurandolo degli equivoci d'ogni sorta di cui era stato caricato nel corso della sua storia.

Olivetti [1945] parte, accettandole, dalle consuete critiche mosse alla società moderna, insistendo particolarmente sulla dissociazione operata da questa fra le dimensioni etiche, culturali e tecniche, sullo sradicamento degli individui, sul conflitto che oppone questi ultimi alle amministrazioni e alle istituzioni, sulle deformazioni subite dai sistemi politici vigenti, per arrivare ad una formulazione nuova, e in un certo senso anche originale del concetto di comunità.

Anzi, i rimedi alla crisi complessa generata dal capitalismo e dal socialismo burocratico vanno ricercati in un sistema di garanzie delle libertà, che soltanto «l'ordine politico delle comunità» potrà sviluppare. La comunità non esiste allo stato naturale, forse non è mai esistita nella storia umana. Tuttavia lo sviluppo della civiltà moderna può permettere la nascita d'un comune interesse morale e materiale fra gli uomini che svolgono la loro vita sociale ed economica in un certo spazio geografico determinato dalla natura e dalla storia. Questa comunità d'interessi dovrebbe attutire i contrasti ed i conflitti che la modernità ha potentemente sviluppato, accorciare le distanze fra l'agricoltura, le industrie, l'artigianato, spingere gli uomini a vivere una vita meno frazionata, compartimentata, divisa, sprovvista d'elementi di solidarietà effettivamente sentiti e vissuti.

Rispetto alle utopie comunitarie di cui è stato prodigo il pensiero sociale moderno, la comunità d'Olivetti non si richiama all'età aurea del paradiso perduto dei rapporti comunitari; è, vuole essere un progetto politico, per riordinare lo spazio naturale, per meglio ridistribuirvi il potere, per far nascere nella comunanza del vissuto quotidiano, delle vicende d'ogni giorno, un nuovo ethos, uno spirito civico fatto di fratellanza e di solidarietà. Le grandi organizzazioni, gli stati moderni generano solitudine e sradicamento, competizioni e conflitti, alienazione ed indifferenza. Un assetto territoriale diverso, un ordinamento politico basato su strutture politiche piú piccole potrebbero rifare dell'uomo il fratello dell'uomo.

L'utopia comunitaria dell'Olivetti è stato un segno precursore d'un vasto movimento culturale che è andato allargandosi fino ad assumere dimensioni di massa. La critica della vita quotidiana ha messo in luce i guasti provocati dall'irrompere della modernità. Le delusioni del progresso hanno rivelato la situazione effettiva dell'individuo livellato, tecnocratizzato, divenuto un robot docile, la cui esistenza si riassume nel vivere e nel morire convenientemente e senza eccessi. Persino la liberalizzazione dei costumi sessuali si è rivelata deludente. L'abitante di città mostruose ha solo un dovere, adattarsi, e un diritto, ricercare una pseudocreatività nella nevrosi. Divenuto schizoide, l'individuo accentua il distacco, la riserva, il culto della freddezza, dell'efficienza, dell'azione singola; l'interiorizzazione massiccia di questi comportamenti gli dà l'illusione di vivere nella felicità. Contro questa lenta «burocratizzazione» della vita, piccoli gruppi, partendo sovente da posizioni filosofiche anarchiche, rilanciano le idee comunitarie. L'avversione all'anonimato della vita sociale, la ricerca di nuove forme di relazioni interpersonali che accordino piú spazio alla vita affettiva ed all'espressione corporale sono all'origine d'un vasto movimento, disordinato, caotico, confuso, a volte bizzarro. Nascono cosí gruppi informali, difficilmente definibili come, per esempio, l'Internazionale situazionista, le comuni studentesche, le comunità di base, i vari collettivi, ecc. Si costituiscono insomma piccole comunità di uomini e donne che vogliono vivere insieme un analogo ideale e praticare collettivamente una stessa maniera di godere. In molti di questi gruppi, di queste piccole comunità, la convinzione politica, la sensibilità ai problemi sociali, un'identica maniera di volere ed anche di sentire l'essere al mondo, risultano piú determinanti ed importanti che la coabitazione e la comunità dei beni. I falansteri, che tanta parte hanno avuto nel socialismo utopistico del secolo passato [cfr. Pareto 1902-903], non si sono sviluppati nella nostra epoca con altrettanto vigore e soprattutto hanno assunto forme in cui la volontà di ridare un nuovo significato all'individualità prevale certamente rispetto alla pratica della vita di gruppo, del lavoro collettivo, realizzando una sessualità ed una vita familiare diverse da quelle correnti [cfr. Démerin 1975], o magari un'altra maniera di vivere l'Eucaristia in una Chiesa diversa [Warnier 1973]. La differenza fondamentale tra nuove e vecchie comunità non risiede, dunque, tanto nel rifiuto del profitto e nella ricerca dello spirito di solidarietà, d'uguaglianza, nell'esercizio d'un comunismo integrale, quanto in una maniera di vivere da cui deriverebbe una sorta di conciliazione e d'armonia dei desideri, maniera di vivere che talora permette di tenere insieme, attraverso appunto il discorso comunitario, il senso della rivolta col bisogno d'evasione [Lacroix 1974; Voisin 1977].

Le vecchie comunità che i socialisti utopisti hanno creato nei decenni a cavallo dei due ultimi secoli erano puritane, rigoriste, dure ed autoritarie. Le nuove rifiutano le leggi morali e la disciplina, mostrano un'indulgenza totale nei costumi e nelle condotte, credono nel desiderio costantemente realizzato, nella libertà fondata sul desiderio e sull'immaginario, nel lavoro come un male da tenere sotto controllo, e fanno con Paul Lafargue «l'éloge de la paresse». C'è una volontà di praticare la libertà individuale qui ed ora che coesiste con quella di vivere in una struttura rassicurante, insomma in un piccolo mondo sociale fatto di fratellanza, di comunioni affettive, capace di fornire risposte alle inquetudini e ansie esistenziali, di dare una spiegazione definitiva del divenire delle società e del nostro essere al mondo.

Questo universo rassicurante, tutto pieno d'armonia e di amicizia, dopo appena qualche lustro, e proprio come accadde nei falansteri del passato, si scontra col desiderio assoluto di libertà. Allora queste comunità di base, sorte in tutti i settori e a tutti i livelli della vita sociale, si trovano di fronte ai problemi dell'organizzazione, dell'amministrazione, dell'istituzionalizzazione, sempre concepiti in termini puramente ideologici, e quindi mai analiticamente studiati in vista di soluzioni effettivamente alternative [cfr. per esempio quanto scrive sull'invasione del modello familiare nelle comunità Richard Sennet 1976].

È stato detto e ripetuto che lo scontro tra il desiderio e la realtà del potere risulta sempre catastrofico per le comunità che vivono nell'illusione lirica dell'intimità assoluta [cfr. Guillaume 1975], di una vita quotidiana senza noia e monotonia, non oppressa né dalla solitudine né dalle razionalizzazioni rigorose della tecnologia e della burocrazia, aperta alla gratuità, all'inventività, insomma d'una vita che abbia un senso.

Lo scontro che le comunità debbono affrontare col mondo dell'organizzazione è duro, difficile, aspro; la resistenza difficile. Edgar Morin, che ha studiato con vivissima simpatia il funzionamento di queste piccole comunità e ne ha analizzato i problemi interni ed esterni, ha dovuto riconoscere [1970] che la sola via d'uscita, le sole possibilità di sopravvivenza, per sfuggire all'autodistruzione, potrebbero venire dalla creazione d'un settore economico neoarcaico, neoartigianale, ai margini dell'economia burocratico-razionale, delle società industriali. Ma come ciò può persistere nel tempo e nello spazio? Se qualsiasi comunità di vita dev'essere necessariamente una comunità di lavoro, come conciliare il lavoro con la fraternità?

Una risposta a questo interrogativo è data dalle utopie conviviali di Ivan Illich [cfr. Petitfils 1977], ma soprattutto dal socialismo autogestionario [cfr. Chauvey 1970; Gelinier 1968], per il quale l'autogestione potrebbe essere lo strumento principe per rivoluzionare l'attuale contesto di crisi e nello stesso tempo per introdurre dei mutamenti sostanziali nell'organizzazione dei rapporti sociali e nell'esercizio dei ruoli di comando: al limite, per creare degli obiettivi diversi da quelli che trovano la loro ragione ultima nello sviluppo economico.

Le società vaste e complesse sono sottoposte a un'integrazione crescente, ad un'organizzazione sempre piú capillare, e quindi all'utilizzazione massiccia di meccanismi burocratici spersonalizzati, col risultato finale che il senso, le finalità supreme si diradano e scompaiono. Le società non hanno allora altra finalità che quella di assicurare la propria riproduzione. Il ricorso, in questa situazione, alle idee comunitarie può essere una rivendicazione della necessità di dare dei significati all'agire sociale, di ridare valore ai rapporti personali diretti, alla comunicazione interpersonale, di non trasformare i mezzi in fini, di praticare effettivamente fratellanza ed uguaglianza. Le idee comunitarie possono rinvigorire la resistenza della società civile contro l'invadenza della grande organizzazione. Queste idee possono permettere di vivere l'emergere di nuovi valori in

maniera autonoma e volontaristica, favorire la nascita d'una creatività individuale di cui l'organizzazione burocratica ha privato a poco a poco ognuno; ma possono da sole risolvere veramente i giganteschi problemi posti dalle società industriali?

Innanzitutto la sopravvivenza delle comunità risulta in ultima analisi dalle loro capacità di sopravvivere economicamente. Ma come sopravvivere in un sistema la cui forza d'integrazione è inferiore solo alla capacità di recuperare costantemente i margini e le periferie? E poi – la storia del movimento cooperativo sembra dimostrarlo a sufficienza – un progetto economico assicura la stabilità e la sopravvivenza d'una comunità, ma nello stesso tempo la priva delle finalità per cui era sorta. Senza organizzazione è impossibile assicurare la sopravvivenza, ma l'organizzazione esige un minimo d'accumulazione del capitale, e quest'ultimo genera sovente una serie di stratificazioni sociali... ed un modello di riproduzione della società.

Questo tragico dilemma non può essere risolto con gli schemi di pensiero di cui si dispone attualmente. Allora che senso può avere creare nuove comunità e favorirne la sopravvivenza? L'esperienza mostra che l'attività maggiore in queste comunità è quella intesa a ridurre le tensioni, che nei gruppi chiusi su se stessi s'accumulano facilmente. Donde marginalità, corporativismo, immobilismo e routine. L'utopia comunitaria per proteggere ad ogni costo un'identità collettiva, o meglio una certa credenza in una vaga identità collettiva in pratica mai realizzata, non rischia di creare un blocco di ostacoli che potrebbero rallentare i cambiamenti?

Alain Touraine [1974] ha notato giustamente che nessuna collettività può gestire, specie nelle società postindustriali, il proprio cambiamento. Proprio le comunità sono preoccupate dalle questioni concernenti il mantenimento della propria identità, le relazioni con l'esterno, il bisogno di sicurezza dei propri membri, e perciò stesso non possono lanciarsi nell'innovazione e nella gestione delle terribili tensioni che la programmazione dell'avvenire scatena ineluttabilmente.

Il concetto di comunità è dunque essenzialmente un'immagine utile per mettere in evidenza le contraddizioni tra sistema economico e sviluppo sociale; un'idea per rivendicare i diritti dell'uomo, del gruppo ristretto, delle piccole collettività, contro l'estensione dei tentacoli dell'organizzazione; una formula politica utile per esigere il controllo reale dell'esercizio del potere economico e per realizzare una maggiore uguaglianza sociale; è insomma un mezzo per favorire la nascita di nuovi valori, di nuove relazioni sociali. In questo senso c'è una profonda dialettica tra società e comunità: quest'ultima genera e fa crescere nuovi valori, e tenta d'imporli a quella, che solo può tradurli in pratiche sociali effettive.

Concetto polisemico d'una grande ambiguità, «comunità» ha cristallizzato tutte le controversie ontologiche e dottrinali sulla maniera d'essere e sul dover essere al mondo dei gruppi umani. In quanto concetto scientifico la sua fortuna è stata scarsa, ma l'analisi del suo modo di produzione e delle sue utilizzazioni si rivela d'una grande ricchezza. Al di là delle confusioni, ambiguità, illusioni ed incoerenze, il termine 'comunità' fornisce la riprova della validità del punto di

vista per cui la concettualizzazione sociologica emerge sempre dalla problematica scelta, e questa in ultima analisi dipende sempre dai conflitti reali che gli uomini vivono per produrre e riprodurre le società umane. In quanto concetto scientifico 'comunità' non ha alcun valore; in quanto strumento per la creazione d'un immaginario sociale occupa un posto fondamentale, ed è destinato a durare. [G. B.].

Arensberg, C. H.
1954 *The Community Study Method*, in «American Journal of Sociology», LX.
1955 *American Communities*, in «American Anthropologist», VII.
1974 *Soziologie der Gemeinde*, in R. König (a cura di), *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, vol. IV, Enke, Stuttgart 1974³, pp. 82-116.

Bastide, R.
1965 *Formes élémentaires de la stratification sociale*, Centre de Documentation Universitaire, Paris.

Cavalli-Sforza, L. L., e Bodmer, W. F.
1971 *The Genetics of Human Populations*, Freeman, San Francisco.

Chauvey, D.
1970 *Autogestion*, Seuil, Paris (trad. it. Coines, Roma 1975).

Démerin, P.
1975 *Communautés pour le socialisme*, Maspero, Paris.

Dobzhansky, Th.
1962 *Mankind Evolving*, Yale University Press, New Haven Conn. (trad. it. Einaudi, Torino 1974⁴).

Gelinier, O.
1968 *Direction participationniste par objectifs*, Editions Hommes et Techniques, Paris.

Guillaume, M.
1975 *Le Capital et son double*, Presses Universitaires de France, Paris.

Hillery, G. A.
1955 *Definitions of Community: Areas of Agreement*, in «Rural Sociology», XX.

Kant, I.
1781 *Kritik der reinen Vernunft*, Hartnoch, Riga (trad. it. Utet, Torino 1967).

König, R.
1955 *Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei F. Tönnies*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», VII.

Lacroix, B.
1974 *Le discours communautaire*, in «Revue française de science politique», CXXXI, pp. 526-58.

Leemans, V.
1933 *F. Tönnies et la sociologie contemporaine en Allemagne*, Alcan, Paris.

Lind, A. W.
1938 *An Island Community, Ecological Succession in Hawaii*, University of Chicago Press, Chicago.
1955 *Hawaii's People*, University of Hawaii Press, Honolulu.

Lynd, R. S., e Lynd, H. M.
1929 *Middletown. A Study in Contemporary American Culture*, Harcourt, New York (trad. it. Comunità, Milano 1970)
1937 *Middletown in Transition. A Study in Cultural Conflicts*, Harcourt, New York (trad. it. Comunità, Milano 1974).

Maine, H. J. S.
1871 *Village-Communities in East and West*, Murray, London.
Morin, E.
1967 *Commune en France. La métamorphose de Plodémet*, Fayard, Paris (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1969).
1970 *Journal de Californie*, Seuil, Paris.
Murdock, G. P.
1949 *Social Structure*, Macmillan, New York (trad. it. Etas Kompass, Milano 1971).
Olivetti, A.
1945 *L'ordine politico della comunità*, Nuove Edizioni, Ivrea.
Pareto, V.
1902-903 *Les systèmes socialistes*, Giard et Brière, Paris (trad. it. Utet, Torino 1974).
Pennati, E.
1966 *Il comune nella sociologia*, Comunità, Milano.
Petitfils, J.-Ch.
1977 *Les socialismes utopiques*, Presses Universitaires de France, Paris.
Rambaud, P.
1969 *Société rurale et urbanisation*, Seuil, Paris.
1973 *Le village suisse*, in «Archives internationales de sociologie de la coopération et du développement», pp. 202-34.
1976 *Sociologie rurale. Recueil de textes*, Mouton, Paris - La Haye.
Redfield, R.
1953 *The Primitive World and its Transformations*, Cornell University Press, Ithaca N.Y.
1955 *The Little Community. Viewpoints for the Study of a Human Whole*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it. in *La piccola comunità. La società e la cultura contadina*, Rosenberg e Sellier, Torino 1976, pp. 1-211).
1956 *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it. *ibid.*, pp. 213-312).
Sennet, R.
1976 *La communauté destructrice*, in N. Birnbaum e altri, *Au-delà de la crise*, Seuil, Paris.
Suret-Canale, J., e altri
[1969] *Sur le «mode de production asiatique»*, Editions Sociales, Paris 1974.
Tönnies, F.
1887 *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirische Culturformen*, Reisland, Leipzig (trad. it. Comunità, Milano 1963).
Touraine, A.
1974 *Lettres à une étudiante*, Seuil, Paris.
Voisin, M.
1977 *Communautés utopiques et structures sociales*, in «Revue française de sociologie», XXVIII, 2, pp. 271-330.
Warner, W. L.
1949 *Social Class in America: a Manual of Procedure for the Measurement of Social Status*, Smith, Gloucester Mass.
1953 *American Life: Dream and Reality*, University of Chicago Press, Chicago.
Warner, W. L., e Srole, L.
1945 *The Social Systems of American Ethnic Groups*, Yale University Press, New Haven Conn.
Warnier, Ph.
1973 *Le phénomène des communautés de base*, Desclée De Brouwer, Paris.
Warren, R. L.
1955 *Studying Your Community*, Russell Sage, New York.
1960 (a cura di) *Perspectives on the American Community*, Rand McNally, Chicago.
1963 *The Community in America*, Rand McNally, Chicago.

Whyte, W. F.
1955 *Street Corner Society. The Social Structure of an Italian Slum*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it. Laterza, Bari 1968).

Concetto che non riesce a trovare un suo status teorico, quello di comunità ha ciò nonostante ispirato tutta una serie di ricerche su forme di convivenza sociale che, piú o meno idealizzate, sembrano contrapporsi alla regolata anomia delle **società** moderne. Lo studio delle comunità contadine (cfr. **contadini**) o del **villaggio** nella sociologia rurale, quello dei vari gruppi spontanei (cfr. **gruppo**) con la connessa e complementare tematica della **marginalità** nella sociologia urbana rappresentano i principali sviluppi contemporanei di una serie di ricerche che trae origine dalla considerazione degli aspetti sociali delle trasformazioni attraverso le quali si è affermato, con l'**industria**, il **modo di produzione** capitalistico (cfr. **capitale**). I fenomeni dell'urbanesimo (cfr. **città**) e dunque i mutati rapporti **città/campagna** sono in ultima analisi all'origine di una riflessione in cui la ricerca reca implicito un progetto nostalgicamente utopico (cfr. **utopia**). In questo senso l'utopia praticata delle varie comunità spontanee è altrettanto se non piú sintomatica del disagio che si esprime in certa tematica sociologica.

Conflitto

Tra i concetti centrali degli studi sociali, quello di conflitto occupa certamente un posto piú che rilevante. Abbondantemente utilizzato nelle discipline psicosociologiche, ed in ognuna di queste conservando purtroppo un significato specifico, il concetto di conflitto ha dato persino luogo a tentativi d'elaborazione d'una vera e propria teoria generale, suscettibile d'inglobarne ad un tempo le diverse dimensioni e tutte le varietà d'applicazioni possibili, nonché, ovviamente, le piú correnti utilizzazioni al livello analitico micro- e/o macrosociale. Alla fondazione ed all'elaborazione di questa disciplina, denominata «conflittologia», si è consacrato, con larghezza di mezzi ed energie, il Center for Research in Conflict Resolution dell'Università del Michigan. Nella versione europea questa disciplina è stata chiamata «polemologia», per estensione della definizione centrata essenzialmente sullo studio dei conflitti armati, delle guerre [Collins 1975].

Questi e tutti gli altri numerosi tentativi di generalizzazione e sistematizzazione compiuti negli ultimi quarant'anni non sono mai andati al di là, invero, della descrizione degli attori in situazione di conflitto, delle forme che i conflitti possono assumere, dei fattori che direttamente o indirettamente li determinano, e talvolta anche delle funzioni che assolvono nella società e nella biografia degli attori, individuali e collettivi. Le tensioni, gli stereotipi, i pregiudizi, il razzismo, il colonialismo, gli scioperi, le rivolte, la guerra e le guerriglie, e molte forme di contestazione si sono trovate cosí inestricabilmente fuse nel concetto, ormai vago ed incerto, di conflitto tra gruppi, oppure di conflitto tra supergruppi.

Ovviamente, tutte le definizioni di conflitto risultano condizionate da tali aporie concettuali e dalle altrettanto inevitabili disparità e differenze pratico-politiche ad esse sottostanti. Benché tutte le definizioni finora elaborate [Bernard e altri 1957] ammettano, piú o meno nettamente, l'esistenza d'un comune, generico denominatore – la cosiddetta relazione antagonistica –, nessuna di esse arriva tuttavia a rendere convenientemente conto, ad un tempo, delle specificità e delle generalità in ogni tipo di relazione antagonistica, e soprattutto a mettere in evidenza i processi, i meccanismi, le forme attraverso cui le volontà e le posizioni degli attori, diventando strutturalmente incompatibili, dànno luogo a conflitti; e perché poi questi stessi conflitti siano ora funzionali e ora disfunzionali, talvolta integratori e talaltra disintegratori, oggi negativi e domani positivi.

La prima particolarità che salta subito agli occhi, allorché si esamina la sterminata bibliografia sulla materia, è l'estrema diversità esistente tra le definizioni e le applicazioni del concetto di conflitto in uso in psicologia, in psicologia sociale, in antropologia, in economia ed in sociologia. A seconda che il concetto sia applicato a situazioni personali, oppure a relazioni interpersonali o di gruppo e a rapporti di concorrenza su un dato mercato, si hanno delle denotazioni e delle connotazioni peculiari.

In psicologia s'usa il termine 'conflitto' per indicare l'esistenza, in un individuo, d'una contraddizione, piú o meno profonda, fra due tendenze affettive,

fra due inclinazioni o disposizioni, insomma fra due forze psichiche reciprocamente incompatibili. Queste forze sono supposte per loro essenza dinamiche. Allorché in un soggetto coesistono due di queste forze dinamiche, piú o meno equivalenti, ma di natura incompatibili, si ha conflitto [Rocheblave-Spenle 1970], denominato talvolta conflitto intrapersonale. La psicanalisi poi, mettendo l'accento sull'incompatibilità tra Eros e Thanatos, ha ipostatizzato enfaticamente la struttura conflittuale della psiche, o per meglio dire di tutte le attività sensitive, affettive e mentali. Le contraddizioni irrisolte, l'incompatibilità fra due tendenze uguali in valore assoluto, ma di segno contrario, provocano senza fallo psicosi e nevrosi. Ambedue sono, dunque, dei conflitti. Infatti, non potendo dirimere l'antagonismo fra le pulsioni libidinali e le pulsioni di morte, l'individuo è vittima di questa sua impotenza, in altri termini soccombe, con la malattia, al conflitto irrisolto. Il conflitto rivela, dunque, uno squilibrio nefasto. Per contro, l'equilibrio è dato dall'assenza d'affrontamenti, e quindi di conflitti o, se si vuole, è uno stato in cui si riscontra un massimo di attività e di scambi fra i diversi livelli psichici.

Benché numerosi e disparati, tutti i conflitti psichici avrebbero la loro origine in una sorta di presoggettività, situata tra il biologico e il sociale, chiamata, almeno nella psicanalisi classica, complesso d'Edipo, conflitto originale prodotto dallo scontro fra il desiderio e l'interdizione.

I conflitti psichici personali possono sfociare in conflitti interpersonali allorquando gli istinti e le pulsioni prorompono all'esterno, per assumervi forme aggressive e/o distruttive, le quali in certi casi possono essere letali o nefaste per terze persone. Può accadere anche l'inverso, vale a dire che un conflitto esterno, cioè interpersonale, si trasformi in conflitto intrapersonale. Infatti, introiettando le relazioni conflittuali del mondo esterno, che possono essere di vario ordine e di varia intensità giacché vanno dalle diverse forme d'alienazione a tutte le repressioni delle differenze, il soggetto le tramuta in conflitti intrapersonali.

Nella prospettiva psicanalitica, il conflitto è addirittura costitutivo dell'essere, a condizione però che sia superato. Per strutturare e differenziare la propria personalità, bisogna fare in modo che l'affrontamento tra pulsioni opposte non diventi deleterio. Ciò si può evitare imparando a scegliere tra le forze opposte, stabilendo un equilibrio tra i diversi sistemi ed istanze della vita psichica. Affinché poi possa effettuarsi un'accurata ponderazione dei livelli economico-dinamici delle pulsioni, è indispensabile che tra i dinamismi a confronto le dissomiglianze non siano né radicali né sproporzionate. Le valenze debbono essere, approssimativamente, equivalenti. Nel caso di differenze eccessive, la distruzione d'una delle parti in conflitto è inevitabile, come pure la messa a soqquadro (disintegrazione e disorganizzazione) del sistema delle istanze.

Quando l'antagonismo conflittuale è solo uno stadio nella formazione della personalità, s'usa parlare di conflitto normale. Negli altri casi, di conflitto patologico, il quale beninteso richiede l'intervento dell'analista.

Una tale distinzione non è affatto pacifica. I confini tra il conflitto normale e il conflitto patologico sono indeterminabili ed indefinibili, e del resto sia il concetto di normalità sia il suo contrario (anormalità, con tutta la miriade d'affini: patologico, deviante, inadattato, marginale, ecc.) sono ambigui, confusi, concettualmente incoerenti.

Perché mai un conflitto non risolto è definito patologico? Essenzialmente perché produce aggressività. È l'aggressività, dunque, a connotare il conflitto come patologico; anzi una forma precisa d'aggressività, quella che socialmente è reputata devastatrice per sé e per gli altri. Tale, per esempio, non è quella dell'operaio che lavora in un'industria automatizzata, e che la confederazione svedese dei sindacati ha tentato di valutare utilizzando una scala che va da 1 a 2 (cfr. fig. 1).

Un conflitto patologico può, in certe situazioni, essere risolto grazie al transfert ottenibile nella relazione analitica, oppure grazie a scariche motrici provocate e controllate, e quindi non distruttive.

Non tutti accettano tale impostazione [McNeil 1959]. Gli etologi ritengono che l'aggressività non sia affatto la conseguenza di frustrazioni e di conflitti, ma che sia addirittura un istinto primario. Essa è indispensabile per assicurare la selezione della specie, la difesa del territorio, il funzionamento della gerarchia sociale, insomma la sopravvivenza della società. Per Konrad Lorenz [1963] esiste una relazione strettissima tra la struttura d'una data società, l'aggressività e il livello dei conflitti intrapersonali ed interpersonali. Tale relazione è necessaria all'essere e al divenire; per Lorenz è la condizione necessaria e sufficiente affinché i processi di selezione e di differenziazione possano effettivamente realizzarsi. D'avviso contrario all'istintivismo di Lorenz ed al behaviorismo di Skinner, per il quale tutto è la risultante del condizionamento sociale, è Fromm [1973] che propone la distinzione tra l'aggressività difensiva e l'aggressività distruttiva, cioè tra due tipi di conflitti assai diversi tra loro.

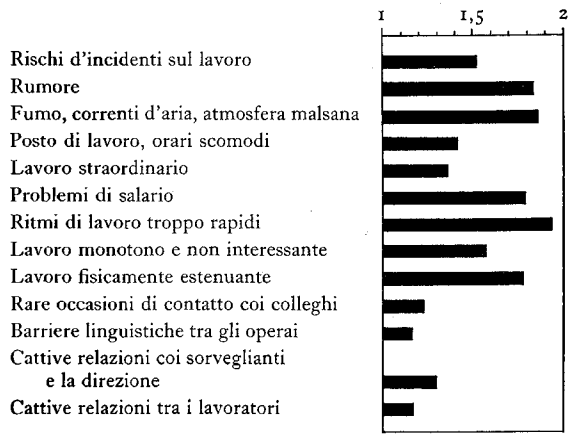


Figura 1.

Valutazione dell'aggressività provocata negli operai di una industria automatizzata dalle varie situazioni socioesistenziali.

Quali che siano i fondamenti di tali dottrine, le ipotesi sul conflitto psicologico, sul trasferimento all'esterno dei conflitti psichici, sull'introiezione di situazioni conflittuali, e piú particolarmente le tesi sul rapporto tra conflitto personale ed interpersonale, sollevano una serie d'interrogativi, di dubbi, d'incertezze non dissimili, nel fondo, da quelli riscontrabili nelle opere dei padri fondatori delle scienze sociali allorché affrontavano la problematica dei rapporti società/individuo, o piú generalmente quella del passaggio dall'individuale al sociale, o ancora, come piú recentemente è stato detto, la problematica dell'individualità e della formazione della ragione [Piaget 1977, pp. 240-82].

Certo, tentativi per impostare meglio e risolvere altrimenti la questione non sono mancati in tempi recenti. Per esempio, Kurt Lewin [1948] ha studiato lungamente, grazie all'analisi topologica, le reazioni d'un solo attore che si trovi di fronte ad un problema di scelta in un campo sottoposto a tensione. Presupponendo che un conflitto è la sovrapposizione di almeno due campi di forze, che una situazione conflittuale si riscontra ineluttabilmente quando l'impulso ad impegnarsi in un'attività è contrastato da una forza ostile, oppure quando le forze sono opposte per quanto riguarda la situazione e approssimativamente uguali per quanto riguarda la potenza, Lewin ha compiuto un'indagine sistematica sulle condizioni e sugli effetti dei conflitti, che l'ha condotto ad elaborare una celebre tipologia fondata sull'affrontamento e sull'equilibrio dell'impulso e della forza. Egli ha elaborato cosí tre tipi principali di conflitto:

a) il conflitto tra forze di pulsione. Il soggetto si trova tra due valenze positive, o tra due valenze negative, o tra una valenza positiva ed una negativa. Nei primi due casi la scelta è operabile tra due forze senza relazione reciproca. Perciò bisogna o abbandonare il campo o cercare di padroneggiare, ad un tempo, le due forze di pulsione. Nel terzo caso, è assolutamente impossibile sottrarsi all'aggravamento della situazione conflittuale;
b) il conflitto tra forze di pulsione e forze di arresto. Il soggetto implicato in tale tipo di situazione conflittuale abbandona sovente il campo, rinunziando all'impresa;
c) il conflitto tra forze personali e forze indotte. Questo tipo di conflitti sfocia sovente in situazioni del tipo *a*) e del tipo *b*). Talvolta dà luogo a lotte acerrime e a forti tendenze all'aggressività.

Si tratta di tipi ideali, la cui consistenza logica e validità empirica sono assai approssimative. Essi sono tuttavia indicativi d'una scelta ideologica: i conflitti sono inerenti alla natura umana, e poiché talvolta sono deleteri, bisogna superarli. La ricerca deve perciò scoprire il punto d'equilibrio dove il superamento è possibile.

Che in una situazione conflittuale esistano molti punti d'equilibrio, alternandosi sovente in movimenti di senso opposto, che la mobilità di questi punti sia considerevole dal momento che essi dipendono dalla volontà dell'attore e dalle sue strategie conflittuali, tutto ciò non è sfuggito a Boulding [1956; 1962], il quale ha tentato d'includerlo in una vera e propria tipologia delle condotte umane conflittuali. Mettendo due o piú attori in situazione d'affrontamento, si ha una

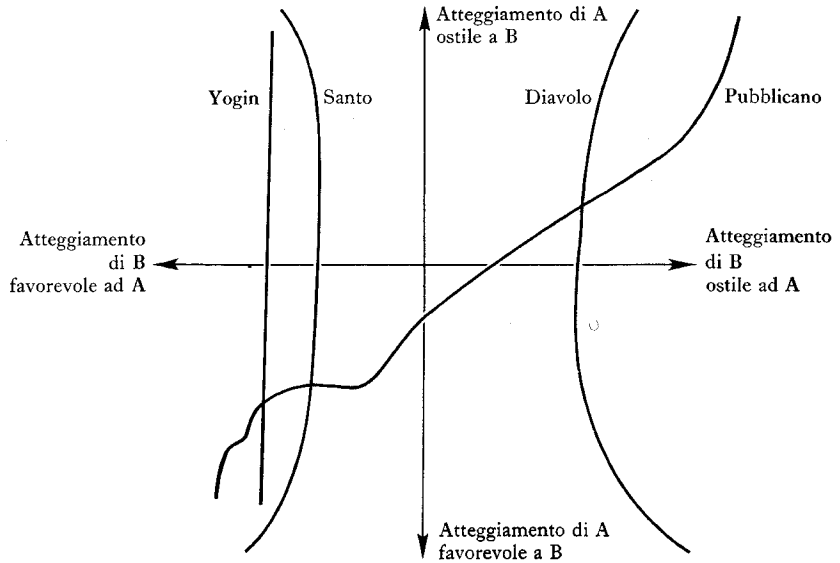


Figura 2.
Tipologia delle condotte umane conflittuali.

sorta di tipologia delle condotte, espressa in compendio dalla figura 2. Si constata subito, per esempio, sui due assi ortogonali, quando A è ostile a B e viceversa; quando A è favorevole a B e viceversa e quando tra A e B esiste neutralità. Si osserva altresí che l'atteggiamento dello yogin è costante. Quale che sia il comportamento dell'antagonista, le pratiche ascetiche yoga sottomettono il corpo alla volontà dello spirito irenistico. Il santo, da parte sua, ha atteggiamenti assai amichevoli: certamente piú marcati di quelli, ostili od amichevoli che siano, dell'avversario. Il diavolo, invece, è sempre ostile e l'ostilità è regolarmente piú forte del suo opposto. Quanto al pubblicano, che rende il bene per il bene ed il male per il male, egli agisce sempre in conformità con la realtà percepita. Per il resto, si vede che B ricompensa A per la sua conciliabilità, data anche la vicendevole compatibilità. Al contrario B penalizza A per la sua inconciliabilità, data anche la vicendevole incompatibilità. La tipologia mette bene in evidenza che gli obiettivi piú o meno compatibili e piú o meno incompatibili favoriscono l'incontro o lo scontro. Se adesso si rappresentano gli obiettivi dei due protagonisti mercé l'intersezione di due insiemi, si ha una controprova di questo assunto. Infatti, gli obiettivi ambiziosi sono situati a sinistra del campo, quelli modesti a destra, mentre a valle si ha esattamente il contrario (cfr. fig. 3).

All'intersezione dei due campi c'è una zona comune, al centro della quale esistono gli obiettivi ragionevoli, quasi identici per l'uno e per l'altro dei protagonisti, e quindi ammissibili. Allorché l'uno persegue obiettivi fuori del campo degli

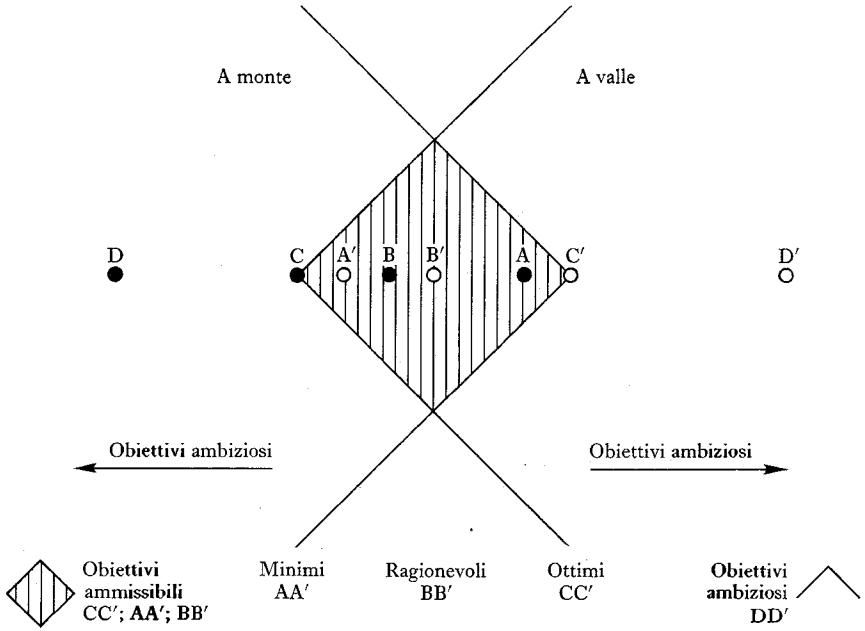


Figura 3.
Compatibilità e incompatibilità di obiettivi individuali.

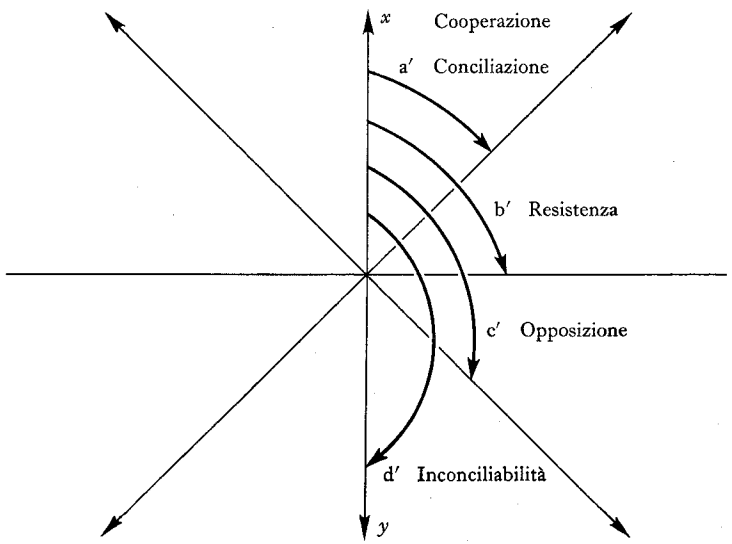


Figura 4.
Rappresentazione del grado d'inconciliabilità di obiettivi individuali.

obiettivi dell'altro, nessun compromesso è piú possibile. Per pervenire al fine propostosi è necessario, dunque, sottomettere l'altro.

Il grado d'inconciliabilità è variabile, e la scala rappresentata nella figura 4 lo mostra abbastanza bene.

I limiti d'un tale tipo d'analisi sono evidenti, e non è nemmeno necessario qui elencarli. Boulding [1962] fonda tutta la sua analisi su una situazione di competizione in cui le parti sono consapevoli dell'incompatibilità di potenziali posizioni future e in cui ogni parte desidera occupare una posizione incompatibile con i desideri dell'altra. E se una simile consapevolezza esistesse senza che l'incompatibilità s'affermasse realmente? In questo caso, gli avversari s'affronterebbero per niente, nessuna reale opposizione d'interessi potendosi in effetti constatare. In piú, una tale eventualità non potrebbe essere affatto casuale. Ora, se la teoria non copre questa eventualità, ciò probabilmente è dovuto al fatto che essa s'applica soprattutto alla competizione e alla concorrenza, vale a dire a situazioni caratterizzabili essenzialmente dallo scontro d'interessi. E tutti ormai ammettono come postulato che le situazioni conflittuali non possono ridursi unicamente alla concorrenza e alla competizione, essendo molto piú diversificate e complesse [Swingle 1970]. Insomma, anche questa tipologia resta poco adeguata a rendere conto del conflitto. La teoria dei giochi, dal canto suo, permette di far meglio, di andare oltre queste difficoltà concettuali?

La teoria dei giochi è un tentativo di riflessione logica, formalizzata, per spiegare l'azione di attori liberi che s'affrontano in condizioni predeterminate. Il comportamento degli attori è, per definizione, un comportamento razionale: essi si dànno un obiettivo e si procurano i mezzi adeguati per realizzarlo. In altri termini, per ottimizzare la sua posizione l'attore deve scegliere il minimax. Nella teoria dello *Zero-sum Game*, ciò che uno guadagna è perso sempre dall'altro. Il minimax è il minimo d'una serie (linea) e il massimo d'una colonna d'una matrice. Il vantaggio consiste nello scegliere la soluzione che offre il minimo della perdita massima che si può fare, se questo caso corrisponde al minimo delle perdite massime dell'avversario. Il guadagno è il maxim, cioè il massimo del minimo. Le condizioni in cui si può giocare il minimax sono particolarissime. Benché di natura aritmetica, esse tuttavia possiedono un forte contenuto psicologico. Infatti il minimax si gioca allorché, impaurito dall'avversario, si sceglie il risultato meno sfavorevole e si tenta di terminare il gioco alla meglio. Se un'incertezza appare a proposito della concentrazione sul pericolo e a proposito dell'avversario, il minimax non è piú una soluzione del conflitto. Non tutti i conflitti comportano dunque il minimax.

La piú semplice esposizione della teoria [Vajda 1956; Davis 1973] evidenzia immediatamente il postulato base su cui essa è stata fondata, e cioè che tutti i comportamenti sono razionali, in altri termini che ogni attore agisce necessariamente in modo che le sue scelte debbano costantemente avvicinarsi il meno possibile alle zone d'incertezza [Rapoport 1960; 1974] e d'insicurezza assoluta. Applicata al comportamento razionale, e piú particolarmente alle strategie economiche [Neumann e Morgenstern 1947; Shubik 1959], la teoria dei giochi ha dato un buon numero d'eccellenti risultati. Senonché sul piano dell'osservazione

storica e psicosociologica questa stessa teoria si è rivelata particolarmente carente; infatti assimila, troppo sbrigativamente, il conflitto al gioco. Il gioco è retto da regole che ne fissano lo svolgimento e persino la durata, mentre il conflitto è sprovvisto di regole e la sua durata è imprevedibile. Il comportamento degli individui in situazione di conflitto non è, in linea di massima, governato né dal calcolo delle utilità, cioè dal principio di razionalità, né da una situazione d'interazione a fattori psicologici costanti e ad utilità contraddittorie. L'identità e la trasparenza poi, non sono, se non molto di rado, realizzabili in una situazione conflittuale. Qui si tende con tutti i mezzi a massimizzare le differenze fra soggetti e gruppi, a polarizzare i campi cognitivi, a ridefinire le scale d'utilità in funzione dell'interazione, dato che il comportamento è governato da valori e da motivazioni irriducibili, senza complicatissime mediazioni, all'interesse e all'utilità. La teoria dei giochi è perciò inadeguata a spiegare senza residui i conflitti [Braithwaite 1955; Schelling 1958].

Il solo punto fermo su cui le ricerche in questione non lasciano adito a perplessità sembra quello che s'incentra in una constatazione assai banale, dettata dal senso comune, e cioè che piú le situazioni sono complesse, piú i cambiamenti sono rapidi e permanenti, piú ancora ci si trova di fronte alle contraddizioni, ai problemi d'assimilazione e d'accomodamento, e quindi ai conflitti.

Come rendere conto della complessità di questo processo e delle sue perenni discordanze? La teoria dei ruoli e degli status tenta di fornire una risposta congruente a questo interrogativo.

Il concetto di ruolo fonde insieme le nozioni d'attitudine, di comportamento, d'azione, d'interazione sociale persistente. Questo concetto denota e connota, in un certo senso, l'azione di un individuo in un gruppo, e il senso che le si attribuisce. Il ruolo è anche legato alla posizione sociale occupata nel gruppo, cioè allo status. Nelle società complesse, la divisione del lavoro crea una forte segmentazione dei ruoli ed una considerevole differenziazione degli status, sovente strettamente gerarchizzati: un individuo può assumere diversi ruoli, ma ha sempre un solo status. Capita che i ruoli si rivelino incompatibili fra loro e che in certe situazioni si manifesti persino una discordanza tra il ruolo e lo status. In tali contesti, l'individuo è allora sottoposto a tensioni psicosociologiche indescrivibili; se non riesce a controllarle e a dominarle, precipita in una situazione conflittuale. Il contrasto è qui generato dalla contraddizione tra livelli diversi, tra bisogni individuali e necessità sociali, insomma tra sentimenti ed interessi. Per questa via s'è creduto di poter stabilire un ponte tra conflitto intrapersonale e conflitto interpersonale, ed evitare cosí la trappola della metapsicologia a cui tante dottrine debbono purtroppo far ricorso per puntellare i loro costrutti teorici.

Va subito ricordato che anche la teoria dei ruoli non spiega in maniera soddisfacente il conflitto. Essa è sostanzialmente insoddisfacente perché le condizioni del passaggio dall'individuo alla società, o se si vuole dalla società all'individuo, sono date per scontate, e quindi restano misteriose. Insoddisfacente perché la teoria dei ruoli postula l'esistenza di conflitti positivi e di conflitti negativi, e perché considera la positività come superamento della contraddizione, come trasformazione del contrasto in un equilibrio. Insoddisfacente perché attribuisce un

senso solo ai conflitti suscettibili d'equilibrazione. Un tale riduzionismo impoverisce le possibilità di comprensione, appanna le caratteristiche persino piú appariscenti, e infine tratta i conflitti alla stregua di qualsiasi altra relazione terapeutica.

D'altra parte, i meriti della teoria dei ruoli consistono nell'aver ricollocato il conflitto all'interno delle relazioni di gruppo e soprattutto nell'aver fatto capire che per spiegare le situazioni conflittuali è necessario riferirsi al gruppo come insieme d'individui aventi delle caratteristiche comuni e come sistema d'azione con forme comuni d'atteggiamenti e di comportamenti. In questa prospettiva, Muzaref Sherif [1967], pur senza riuscire ad elaborare una realistica teoria del conflitto, ha potuto provare, con una serie cospicua di ricerche empiriche puntuali e acutissime, che «la tolleranza o il pregiudizio, il conflitto o l'alleanza fra i gruppi umani non possono essere estrapolati sulla base di condizioni simili nelle relazioni interpersonali d'individui che non si identificano in quanto membri di gruppi diversi... Ciò che determina gli stati di pregiudizio o di tolleranza, di cooperazione o di competizione, o di conflitto è la natura delle relazioni tra gruppi. Se un gruppo considera un altro gruppo, a torto o a ragione, come un ostacolo al perseguimento delle proprie mete, come un nemico da sconfiggere, sorgerà allora inevitabilmente uno stato di competizione o di conflitto che condurrà alla formazione di pregiudizi e stereotipi sfavorevoli, impiegati di volta in volta al fine di giustificare il corso dell'azione intrapresa dal gruppo» (trad. it. pp. 33-34). Sulla base delle sue numerose osservazioni empiriche, Sherif è dell'avviso che le condizioni necessarie e sufficienti per lo sviluppo dei conflitti fra i gruppi, nonché per gli atti, gli atteggiamenti ostili e gli stereotipi che li accompagnano, siano sempre forniti dall'affrontamento di due desideri inconciliabili. Qualche volta l'affrontamento può non avere luogo: la grandezza dei gruppi, le poste in gioco, la non-esclusività d'appartenenza ad un gruppo possono, infatti, neutralizzare o elidere l'inconciliabilità dei desideri. Il che, ad onor del vero, anziché spiegare il perché dei conflitti, aumenta ancora di piú le incognite di cui si ricercano i valori.

Conflitti intrapersonali, conflitti interpersonali, conflitti collettivi appartengono allo stesso ordine di fenomeni, oppure sono fenomeni distinti o anche opposti? È assai malagevole a questo proposito dare una risposta piú o meno precisa, trovare un minimo comun denominatore a questi tre tipi di conflitti. Gli elementi che ci si possono procurare attraverso di essi sono difficilmente verificabili, se non addirittura soggettivi o arbitrari. Da questo punto di vista forse costituiscono già una topica, nel senso che gli argomenti addotti consentono almeno di discutere la questione e di dimostrare certe tesi, proprio mentre si è incapaci di garantirne la verità empirica. Una topica, per esempio, è il tipo d'argomento usato da Max Weber [1922] quando afferma che una relazione sociale deve essere considerata come lotta (o conflitto) «quando l'agire è orientato in base al proposito di affermare il proprio volere contro la resistenza di un altro o di altri individui» (trad. it. I, p. 35).

Se si accetta la topica weberiana, allora non c'è piú dubbio che l'azione in questione può essere diretta o indiretta, violenta o pacifica, tesa a neutralizzare,

a danneggiare, ad eliminare l'antagonista o a coartarne la volontà. Allora il conflitto apparirà come uno scontro di volontà, per essenza diverso dalla competizione, dalla rivalità e dalla contestazione d'interessi. In tale conflitto le parti in presenza sono identificabili, i loro fini ed intenti incompatibili, opposti, inconciliabili, mentre gli sforzi per opporsi, resistere, danneggiare ovvero eliminare l'antagonista possono essere continui o discontinui, ricorrenti od intermittenti. Ora, queste caratteristiche possono essere ritrovate in tutti i conflitti, accanto ovviamente a fattori piú specifici o piú peculiari. All'interno di questo costrutto non-teorico le funzioni del conflitto appaiono meno limpide. Sovente i conflitti permettono di tradurre tensioni confuse in situazioni antagonistiche, il cui scontro provoca adattamenti, integrazioni, solidarietà, e poi ancora tensioni, rotture, disorganizzazioni e quindi nuovi conflitti. Tutto ciò costituisce il dinamismo stesso dei mutamenti e dei cambiamenti sociali? Positività, dunque, di tutti i conflitti? Necessità del conflitto per gli individui e per i gruppi?

A tali questioni il pensiero sociale europeo ha dato sempre una risposta positiva. La teoria del conflitto ha anzi permesso alla teoria sociologica di superare l'organicismo positivistico, che, com'è noto, ha sempre privilegiato e focalizzato lo studio dei processi che concorrono all'integrazione delle parti al tutto [Prandstraller 1970]. Ovviamente, la teoria del conflitto non è uscita all'improvviso dal sapere sociologico come una Minerva armata dal cervello di Giove. S'è costituita lentamente, e se ne sono ritrovate le tracce in Eraclito, nei sofisti, in Polibio, in Ibn Khaldūn, in Machiavelli, in Jean Bodin e poi in Thomas Hobbes, David Hume, Adam Ferguson, Turgot, nei fisiocratici e infine negli economisti classici, che, com'è noto, ne hanno dato la prima grande sistemazione teorica. La dottrina del conflitto influenzò certamente anche Thomas Malthus, il quale la pose alla base della sua teoria della popolazione, e poi ancora Charles Darwin, che ne fece la colonna portante della scienza biologica e soprattutto della sua teoria della lotta per l'esistenza e della sopravvivenza del piú forte. Anche Hegel ha riconosciuto il carattere d'universalità del conflitto, ne ha sottolineato la sostanziale positività e la sua funzione determinante per il cambiamento e soprattutto per la storia. L'assenza di conflitti genera l'immobilismo, elimina i dinamismi sociali, distrugge la storicità nei gruppi sociali.

Per quanto riguarda i padri fondatori della sociologia, pur arrivando a conclusioni assai discordanti nei particolari specifici, considerano tutti il conflitto come il fatto centrale della vita sociale, come l'essenza stessa della vita degli organismi sociali. Osservabile chiaramente nelle sue fasi critiche, il conflitto resta comunque un affrontamento di volontà ostili. Gli attori in situazione di conflitto tentano, in tutti i modi, di conservare o di conquistare certi vantaggi, di cambiare i valori ed i modelli culturali correnti, e talvolta di ottenere anche il controllo del potere legittimo o la disposizione dei mezzi di produzione.

Le società sono dunque attraversate costantemente dai conflitti; ma questi poi come si configurano? Il pensiero sociologico ha sostenuto talora la diversità e talaltra l'unicità dei conflitti, e qualche volta perfino la diversità delle forme ma sempre l'unicità della loro sostanza [Martindale 1960]. La risposta piú completa e globale, ed anche la piú celebre, è senza dubbio quella di Karl Marx

[Duncan 1977], ripresa ed ampliata da tutto un indirizzo di pensiero non sempre riducibile esclusivamente al marxismo ortodosso e nemmeno al marxismo eterodosso.

La risposta che si può far risalire a Marx tiene conto delle motivazioni intrapersonali ed interpersonali, delle cause esogene e di quelle endogene, ma ha la particolarità di collegare l'analisi dei conflitti allo studio complessivo dei sistemi sociali concepiti dinamicamente, nel senso che l'analisi non fa mai astrazione dai rapporti di classe che caratterizzano i detti sistemi. Di conseguenza una tale prospettiva fornisce alle nozioni di contraddizioni interne e di crisi una portata analitica piú ampia, benché essa riduca tutti i conflitti allo stesso tipo. La stessa teoria marxista è considerata come prodotto delle contraddizioni, e quindi dei conflitti della società capitalista, e perciò è concepita come una pratica teorica delle contraddizioni sociali del modo di produzione capitalistico.

Nella logica marxista tutto ciò è un'evidenza. I conflitti sono l'espressione univoca d'un modo di produzione contraddittorio, che in un primo momento stimolano e vivificano, ma di cui poi accelerano la scomparsa. Il capitalismo esiste e cresce nella contraddizione tra la classe che possiede i mezzi di produzione e la classe di coloro i quali, essendone privi, debbono vendere, in condizioni d'apparente libertà, la loro forza-lavoro ai capitalisti. Questa contraddizione fondamentale, essenziale e congenita del capitalismo, non può essere risolta se non con la distruzione, e quindi col superamento dei rapporti e delle forme generati dal modo di produzione in questione.

Il modo di produzione capitalistico vive solo grazie alle contraddizioni, si sviluppa solo grazie ai conflitti, sussiste solo grazie all'antagonismo tra la classe sfruttatrice e la classe sfruttata. Senza sfruttamento della forza-lavoro non c'è produzione di plusvalore. Il che vuol dire consustanzialità delle contraddizioni, del conflitto e del capitalismo. In altre parole, tutti i rapporti sociali sono contraddittori, dànno luogo a contraddizioni antagonistiche quantunque non immediatamente percepibili in quanto tali; tutte le contraddizioni sono conflittuali perché oppongono irrimediabilmente la classe che sfrutta alla classe sfruttata; la soluzione del conflitto è possibile solo mercé la distruzione del modo di produzione che oppone la borghesia al proletariato. Il conflitto sparirà, dunque, quando sarà realizzata una società in cui lo sfruttamento sarà impossibile, cioè quando vi sarà una società senza classi.

Nel pensiero marxista questo punto dà adito a dubbi e incertezze. Se la storia è la risultante d'una contraddizione tra le forze produttive, che assicurano lo sviluppo della società, e i rapporti di produzione, che contestano quelle forze pur essendo stati prodotti da esse, il fatto è che contraddizione e conflitto sono elementi necessariamente costitutivi della dinamica sociale. Com'è possibile allora, senza intaccare la coerenza stessa della teoria, dedurre una società senza contraddizioni, al di fuori di qualsiasi conflitto? A questo interrogativo il pensiero marxista risponde avanzando la tesi che esisterebbero delle contraddizioni antagonistiche e delle contraddizioni non-antagonistiche. Dal che deriva, per conseguenza, che esisterebbero delle contraddizioni conflittuali accanto a contraddizioni non-conflittuali. Ora, se si postula, come è stato fatto, che il conflitto derivi

dalla contraddizione, e che all'origine del conflitto debba esserci una contraddizione, una bipolarità antagonistica, come si può assicurare la validità logica delle contraddizioni non conflittuali?

Le discussioni a proposito di questo punto particolare della teoria marxista dei conflitti continuano ad essere prolisse e sibilline, ed appartengono all'ordine delle controversie accademiche. Un fatto però pare inconfutabile: se esistono conflitti non contraddittori, ne consegue necessariamente che i rapporti tra contraddizione e conflitto non sono piú necessari né univoci. E se non sono piú necessari ed univoci, quali sono i criteri per discriminare le contraddizioni antagonistiche da quelle non-antagonistiche? Accanto alla dialettica degli opposti bisogna forse introdurre una dialettica dei distinti? Quale sarà, epistemologicamente, il rapporto tra le due dialettiche? Quali che siano le risposte a tali quesiti, le differenze-contraddizioni-antagonismi-conflitti restano sibilline o, se si vuole, puramente verbali. Però il fatto stesso che si debba sollevare la questione mostra l'inanità di ridurre le contraddizioni e i conflitti ad un principio unico; mostra che, se tutti gli aspetti della realtà sociale sono conflittuali perché fondati sull'opposizione amico-nemico, quest'ultima non è univocamente localizzabile in un luogo preciso della realtà sociale stessa.

Necessità sociale da cui derivano tutte le contraddizioni, e a cui si devono tutte le dinamiche? Immagine ed espressione della divisione della società? Prova che niente esiste, niente si costruisce se non attraverso le scelte e le divisioni? Il conflitto riassume tutto ciò in maniera confusa, indeterminata, fluttuante. I suoi contorni restano indefiniti tra l'irrazionale e il razionale. Cos'è, in fondo, il conflitto? Una deviazione abnorme, pericolosa e nociva, oppure il mezzo indispensabile per creare il nuovo e per reinventare la libertà?

La sociologia postmarxiana s'è divisa ed affrontata, appunto, su questo dilemma. Robert Redfield, Elton Mayo e Talcott Parsons, per esempio, hanno fatto valere, nella vita delle società, la necessità dell'integrazione, della collaborazione, dell'accettazione delle norme, dei valori e dei modelli culturali. A difetto di ciò il funzionamento equilibrato dei gruppi, delle organizzazioni complesse, ed in definitiva della società stessa diventa difficoltoso. Altri sociologi, al contrario [per esempio Coser 1956], dànno una nuova portata al conflitto e fanno valere, seguendo in ciò gli insegnamenti di Georg Simmel, che «tutte le formazioni sociali appaiono in una nuova luce quando sono viste dall'angolo visuale di questo carattere sociologicamente positivo del conflitto» [Simmel 1908, trad. it. p. 88]. Ovviamente non tutti i conflitti sono risolvibili, ma non per questo essi debbono considerarsi inutili, disfunzionali, nocivi. «Anche se il *futuro* non risolve il conflitto appianandolo, ma solo dissolve le sue forme e i suoi contenuti mediante altri», purtuttavia «con ciò s'avvera quanto realmente preannuncia la vita, la quale è una lotta in senso assoluto, racchiudente in sé il contrasto relativo di guerra e pace, mentre la pace assoluta, che forse essa pure racchiude in sé tale contrasto, rimane il segreto divino» [Simmel 1918, trad. it. p. 134].

Le tesi di Marx e quelle di Simmel sembrano avere impregnato l'intero pensiero sociologico d'oggi. Risulta impossibile tracciarne qui un panorama ragionato. Basterà ricordare le tre tendenze maggiori che, per comodità d'esposizione, possono essere impersonate da Ralf Dahrendorf, Alain Touraine e Julien Freund.

Dahrendorf [1959] ha voluto elaborare un modello teorico di conflitto, verificabile empiricamente e suscettibile di rendere conto sia dell'origine dei conflitti sia della loro portata storica. I rischi logici e i pericoli pratico-politici di questa impostazione sono numerosi e Dahrendorf non sempre è riuscito ad evitarli o a padroneggiarli [Warnke 1974]. Nondimeno, rivendicando l'importanza dei conflitti strutturalmente prodotti contro le teorie del consenso e dell'equilibrio, le quali rendono impossibili o inutili «i conflitti sui valori o gli apparati istituzionali», Dahrendorf [1967] ricorda utilmente che le società senza conflitti, le società utopistiche «non sono società divise in classi, in cui gli oppressi si ribellano contro i loro oppressori... Sono costruzioni monolitiche e omogenee, sganciate non soltanto nel tempo, ma anche nello spazio, isolate dal mondo esterno che potrebbe sempre diventare una minaccia all'apprezzata immobilità della loro struttura sociale» (trad. it. pp. 199 e 201).

Per Dahrendorf le società non sono fondate sul consenso, sull'accordo, sulla volontà generale, ma piuttosto sul «controllo di alcuni sugli altri». Anche i sistemi di valori comuni sono imposti con la coercizione, e raramente accettati e voluti spontaneamente da tutti. Il presupposto [ripetuto in Dahrendorf 1959; 1961; 1967; 1968] è che il conflitto sia onnipresente perché la coercizione è presente ovunque gli uomini creino gruppi sociali: alla base dei conflitti sociali c'è sempre la coercizione. Secondo questo sociologo il conflitto «deve innanzitutto indicare qualsiasi rapporto tra elementi che si possa caratterizzare mediante contrasti oggettivi ("latenti") o soggettivi ("manifesti")» [Dahrendorf 1967, trad. it. p. 249]. Quando due gruppi hanno interessi divergenti si ha dunque contrasto. Quest'ultimo non è riducibile all'appropriazione privata dei mezzi di produzione poiché, nelle società contemporanee, esiste una separazione sempre piú radicale tra il controllo e la proprietà dei detti mezzi di produzione. Con ciò, evidentemente, si respinge la riduzione marxiana dei conflitti sociali a conflitti di classe. Anzi Dahrendorf si spinge ancora piú oltre, affermando che la classe è uno tra i tanti gruppi d'interesse che dividono oggi la società.

Ma cos'è un gruppo d'interesse? È un gruppo d'individui tenuti insieme da un fine, da un programma e da un'organizzazione. Se tutti questi elementi non fossero riuniti, si avrebbe un quasi-gruppo. L'attore del conflitto è unicamente il gruppo, solo portatore e detentore di contrasti oggettivi. Il gruppo non può essere confuso con la classe, perché un attore sociale, membro d'un gruppo, può far parte d'un gruppo dominante in un contesto, di un quasi-gruppo in un altro, e ciò nel medesimo tempo. Una tale sovrapposizione non può darsi in una classe sociale. Stando cosí le cose, il conflitto di classe è solo un caso speciale di un fenomeno piú generale, il conflitto di gruppi, prodotto dall'incompatibilità d'interessi fra coloro che comandano e coloro che obbediscono.

Come scrive Dahrendorf, rifacendosi a Weber, nelle società industriali, con la distribuzione dell'autorità attraverso gli apparati burocratici, e con la determinazione e fissazione delle differenze di rango in virtú dell'autorità, le incompatibilità d'interessi sono numerose e frequenti. Asimmetrica è la distribuzione,

nelle nostre società, dell'autorità, cioè della «*probabilità* che a un ordine con un particolare contenuto obbedisca parte d'*un determinato gruppo di persone*» [Weber, citato in Dahrendorf 1959, trad. it. pp. 293-94]. L'autorità non va confusa col potere, che consiste nella «probabilità che un soggetto agente in una data relazione sociale sia in condizione di assicurare la esecuzione della propria volontà, nonostante eventuali resistenze, e indipendentemente dalla base su cui è fondata questa probabilità» [*ibid.*, p. 293].

Il potere, per Dahrendorf, è inerente alla persona, mentre l'autorità deriva sempre dai ruoli, insomma dal posto occupato nella gerarchia d'ordine dell'organizzazione sociale. Questa è la ragione per cui in tutte le società c'è sempre chi comanda e chi obbedisce, una classe dirigente e una classe diretta; questa è la ragione per cui nascono i conflitti e in certe circostanze le rivolte [Leites e Wolf 1970]. Riassumendo, l'autorità, contrariamente alla ricchezza, per esempio, è sempre distribuita asimmetricamente e dicotomicamente. Coloro che hanno l'autorità sono uniti da uno stesso interesse; coloro che ne sono privi risultano uniti da un interesse di segno contrario.

Il conflitto è, dunque, un conflitto d'interessi. La permanenza dei conflitti in tutte le società è comprensibile se si mette al centro dell'analisi il contrasto fra coloro che vogliono conservare l'autorità e coloro che vogliono appropriarsene. I primi si battono per mantenere gli ordini esistenti, per salvaguardare lo statu quo, i secondi invece per mutarlo, rivoluzionarlo.

Autorità e divisione dell'autorità sono gli elementi essenziali e primordiali dell'organizzazione sociale, sempre secondo Dahrendorf. Ma è proprio certo che l'autorità si divide dicotomicamente tra quanti la detengono e quanti la subiscono? Se l'autorità discende dal ruolo e dallo status, se è possibile avere diversi ruoli, può capitare di detenere questa autorità in un contesto ed esserne privi in un altro, di far parte d'un gruppo in un contesto e del gruppo opposto in un altro. Come può scoppiare allora un conflitto? L'appartenenza a piú gruppi non diluisce gli interessi, e ritarda di conseguenza l'emergenza dei conflitti?

A questo proposito la teoria del gruppo accettata da Dahrendorf si rivela particolarmente problematica. Qual è, in questa dottrina, la funzione del conflitto? Dice Dahrendorf [1967, trad. it. p. 237] che «il significato e la conseguenza del conflitto sociale consistono nel mantenere e stimolare il mutamento di intere società e delle loro parti». Da questo punto di vista, il conflitto è un vero e proprio elemento creatore [cfr. Demerath e Peterson 1967]. Le società comportano, intrinsecamente, i conflitti, ma ne assicurano anche necessariamente il regolamento. L'intensità e la violenza dei conflitti dipendono dalla somma d'energie investite e dai mezzi impiegati nel corso dell'affrontamento. Però il risultato finale è sempre il mutamento, il cambiamento sociale.

La società è allora un sistema strutturalmente conflittuale? Sí, risponde Dahrendorf, ma è anche, in pari tempo, un sistema strutturalmente integrato. Conflitto e integrazione, coercizione e consenso diventano le facce d'una stessa medaglia. L'autorità è un fattore capitale d'integrazione, insomma d'egemonia, ma è nello stesso tempo la causa principale dei conflitti.

È possibile ridurre tutti i conflitti a conflitti d'autorità, insomma ad un'unica

causa, ad un solo tipo? È quanto in pratica fa Dahrendorf, nonostante il riconoscimento implicito della molteplicità dei conflitti e l'affermazione che il cambiamento sociale s'opera solo attraverso contraddizioni e squilibri strutturalmente conflittuali. Inoltre, non tutti i gruppi sono portatori di contraddizioni, generatori di nuovi conflitti, mentre altri lo sono in una misura peculiare. Perché certi gruppi sono generatori di contraddizioni strutturali e di tensioni vivissime? Perché soltanto certi gruppi o aggregati di gruppi sono capaci di favorire o di determinare squilibri generatori di cambiamenti? Esiste un rapporto tra la non-socievolezza d'un gruppo e la sua conflittualità? La teoria di Dahrendorf non dà risposta a questi interrogativi. Il francese Alain Touraine [1973; 1974] ne è ben consapevole e tenta di rispondervi mediante un'analisi molto sofisticata, benché non sempre rigorosa e convincente, di cui si dànno qui solo gli elementi principali.

Definita la società come la conseguenza del tipo d'accumulazione e non piú del tipo di produzione, e precisato che l'accumulazione è prodotta dalla rottura del circuito produzione-consumo, in virtú della quale è stato possibile sottrarre un certo numero di beni al circuito economico e quindi investirli, Touraine pone come postulato fondamentale della sua analisi il principio seguente: una certa informazione conduce ad accumulare elementi sempre piú lontani dal funzionamento immediato della vita economica, secondo uno schema a tre fasi. Si comincia con l'accumulare le forze di produzione, si accumulano poi i mezzi di scambio, per accumulare infine il capitale industriale e la capacità creativa, vale a dire la gestione reale del sistema d'informazione. Le società si distinguono fra loro grazie alle specifiche capacità d'ognuna di provvedere all'accumulazione e all'investimento. Le classi sociali si definiscono rispetto a ciò, rispetto alle possibilità di fabbricare l'avvenire. Le informazioni di cui dispone la classe superiore sono soggette ad usura, donde la necessità d'inventarne altre senza posa. A ciò si frappongono molti ostacoli; per esempio, le persone anziane che la società ha usato e che non possono piú gestire l'informazione, oppure la gioventú. Quest'ultima è meno colpita dall'obsolescenza delle sue capacità ed è quindi in condizione d'opporsi a quanti identificano i propri interessi di classe con quelli dello sviluppo della società. In altri termini, nelle società d'oggi le cause e le ragioni dei conflitti sono generali: esse non risparmiano né la scienza, né la tecnica, né la vita privata. Certo, il conflitto primario è quello tra capitale e lavoro, tra governanti e governati; ma, data la compenetrazione fra Stato e mercato, date le nuove istituzioni ed i processi di controllo, una serie d'altri scontri, d'altri affrontamenti, d'altri conflitti agita lo spazio sociale. Il controllo sociale, senza il quale non è possibile né lo sfruttamento delle risorse naturali né l'organizzazione stessa del lavoro né, infine, l'accumulazione-investimento, è contestato globalmente da quegli attori che rifiutano il campo attuale dei rapporti di forza e mirano a procurarsi la padronanza delle funzioni sociali in senso lato, pubbliche e private. I conflitti attraversano tutti i settori della società; sono quindi multipli, simultanei ed addizionali, si organizzano e si esprimono contro apparati di dominazione sempre piú integrati. La contestazione è fatta da attori che sono essenzialmente delle minoranze. Devianza e contestazione tendono a

coincidere. Anzi, Touraine riduce i conflitti a marginalità e interpreta poi la marginalità in termini di conflitti, di lotta per il controllo della direzione del processo storico. Il conflitto è dappertutto, dal momento che ovunque esistono contraddizioni incompatibili fra gli orientamenti di coloro che dirigono e quelli di coloro che rifiutano questa direzione. La società è conflitto, è lotta di classe, affrontamento fra classi aventi orientamenti radicalmente opposti sugli investimenti, sui consumi, sulla divisione del prodotto sociale, sull'informazione, sulla nozione di bene comune, sulla vita quotidiana. Il conflitto diventa cosí la dimensione strutturale del sistema di classe, una dimensione originaria ed indeterminata, consustanziale ai bisogni della produzione e riproduzione dei rapporti sociali; e la società è rappresentata come «un campo di *creazione conflittuale*» [1973, trad. it. p. 88].

Conflitto come creazione del nuovo e come libertà; conflitto come azione sociale creatrice di senso e di significati; conflitto come emergenza di nuovi orientamenti normativi attraverso i quali si costruisce e si costituisce l'esperienza creatrice e s'afferma la relazione tra l'uomo e le sue opere; conflitto come generatore di cambiamento e di mutamenti, di status nascenti e di nuovi valori? Nella sociologia o filosofia sociale di Alain Touraine il conflitto è tutto questo nello stesso tempo, è un po' come lo spirito hegeliano creatore e portatore di libertà e di storia. Contro coloro che considerano il conflitto generato dal disordine e dall'anomia, produttore di decomposizione e di dissoluzione, Touraine fa del conflitto una sorta di levatrice insostituibile del cambiamento e del progresso, e gli attribuisce una virtú creatrice storicamente indeterminabile, empiricamente inverificabile. L'emergenza d'un'originalità radicale favorita dal conflitto sembra, in questo caso, piuttosto il prodotto d'una riflessione speculativa sull'esistenza che non una ricerca effettuale sui processi di destrutturazione-ristrutturazione.

In una prospettiva totalmente diversa si situa Julien Freund [1965; 1973; 1977], secondo il quale bisogna partire dalla politica, definita come potere dell'uomo sull'uomo, come potere che implica l'irrazionale e che sovente s'accompagna con la violenza. Solo l'essenza del politico spiega il conflitto.

Schematizzando il complesso e complicato sistema concettuale freundiano, si può dire con lui che in tutte le collettività umane si trovano delle costanti e delle realtà immutabili. Queste sono di natura essenzialmente politica, cioè antagonistiche e conflittuali.

La relazione politica, è vero, assicura l'unità sociale dei gruppi e delle collettività, senonché essa è ottenuta opponendo un gruppo ad un altro o a tutti gli altri. Lo scopo della politica è il raggiungimento della concordia all'interno e della sicurezza all'esterno. Ora, per imporre l'ordine all'interno, per difendersi contro i nemici reali e virtuali all'interno e all'esterno, la politica-potere deve necessariamente possedere il monopolio della coercizione incondizionata. La politica presuppone necessariamente: *a*) la relazione di comando e di obbedienza; *b*) la relazione di privato e di pubblico; *c*) la relazione di amico e di nemico.

La relazione *a*) è unificatrice. Comandare significa decidere e fare eseguire gli ordini in maniera sovrana ed assoluta. L'opposizione governante/governati

non deve essere confusa con il rapporto maestro/discepolo; in quest'ultimo infatti l'autorità s'identifica con la verità, mentre nel primo c'è unicamente la coercizione. Poiché la politica non governa tutto l'uomo (vi sono anche l'economia, la religione, la morale, la scienza e l'arte), poiché governa una sola parte dell'attività umana globale – quella del settore pubblico – tutto ciò che non fa parte della protezione dei membri della collettività è dunque di pertinenza della relazione *b*), costituisce in altri termini il privato. È la specificità del privato che salva la libertà e permette di sfuggire al totalitarismo. La relazione *c*) sta ad indicare che c'è politica laddove c'è un nemico. Il caso piú tipico di questa relazione è il conflitto bellico e tutti gli altri tipi di guerra.

Violenza e inimicizia s'implicano reciprocamente. La politica è il luogo privilegiato dell'abuso del dominio dell'uomo sull'uomo. Il solo rimedio a queste situazioni di fatto è il ribaltamento della violenza, la sua sottomissione alla ragione mercé il diritto. Il conflitto è la rottura d'uno stato giuridico, positivo o naturale, d'un diritto scritto o non-scritto. Rompendo le regole e/o le convenzioni stabilite, il conflitto tenta di far valere un diritto leso o misconosciuto. Al centro stesso del conflitto c'è dunque un diritto.

Per Freund il conflitto è un affrontamento tra due volontà, individuali o collettive, le quali manifestano l'una rispetto all'altra intenzioni ostili a causa d'un diritto. Appunto allo scopo di proteggere o d'ottenere questo diritto le parti in conflitto tentano di spezzare, eventualmente col ricorso alla violenza, la resistenza dell'altro. Gli antagonisti non sono degli avversari, bensí dei nemici; per questa ragione il conflitto non è mai né un gioco né una disputa. Nelle società moderne il diritto, per ragioni complesse, assolve sempre meno le sue funzioni. Perciò le cause dei conflitti sono sempre piú numerose; perciò i conflitti sorgono simultaneamente in settori fra loro molto diversi e distanti. Regolarmente i fattori esterni d'ordine economico, sociale, ecc. si sovrappongono ai fattori interni d'ordine psicologico, morale, ideologico, religioso.

A causa di queste confuse ed inestricabili sovrapposizioni, i conflitti appaiono fluttuanti, imprecisi, indeterminati, non suscettibili di specificazioni nette: poche sono le loro forme specifiche; la loro autoperpetuazione e capacità di metamorfosi sono invece notevolissime. La maggior parte delle crisi si trasforma in conflitti; non tutti i conflitti però possono risolversi, oppure essere superati o regolati mediante norme, convenzioni ed istituzioni. La simultaneità dei conflitti, l'aumento delle contraddizioni, delle discordie e delle incompatibilità [Spiegel e Waltz 1971], il fatto stesso che la società sia oggi divenuta il punto focale e l'oggetto stesso del conflitto, obbligano gli attori sociali a gestire la conflittualità, che è ormai impossibile mediare, a vivere nei conflitti e coi conflitti. Donde, a giudizio di Freund, la necessità d'una scienza dei conflitti, la polemologia, la quale dovrebbe altresí comprendere lo studio dei conflitti internazionali [Attina 1976] e di quel caso speciale di essi che sono i conflitti bellici di tutti i tipi [Aron 1962; 1976], nonché di quell'attività sociale chiamata negoziazione, al cui centro trovasi sovente il personaggio del mediatore [Touzard 1977]. In questa prospettiva resta altresí da ponderare il ruolo dell'ideologia e del discorso politico in genere, concepiti come risposte ai conflitti e/o come vie per aggirare

le tensioni derivanti da una distribuzione ineguale del potere [Ansart 1977; Rivier 1977].

L'esposizione assai semplificata di alcuni tra i maggiori indirizzi di studio nel campo dei conflitti mostra quanto il concetto di conflitto sia vago, ambiguo, impreciso, e soprattutto quante cose diverse e contraddittorie pretende di coprire. Bisogna perciò rinunziare a individuare la vera natura del conflitto, a scoprire i denominatori comuni colleganti fra loro conflitti apparentemente indipendenti, ad inventare meccanismi istituzionali suscettibili di gestire, isolare, impedire la generalizzazione dei conflitti medesimi? Certamente no. Bisogna forse procedere altrimenti: anziché discutere sulla natura dei conflitti, discettare se i conflitti industriali, urbani, tra ricchi e poveri, giovani e adulti, città e campagna, ecc. appartengano alla stessa categoria, bisognerebbe partire dal principio che tra scelte collettive e preferenze individuali esiste incompatibilità. Non esiste infatti alcun metodo per aggregare le funzioni individuali di preferenza in una funzione di preferenza sociale che assicuri sempre qualsiasi scelta transitiva. Per ovviare a questa enorme difficoltà si è tentato di trovare varie soluzioni, tutte provvisorie e parziali, attribuendo le capacità di scelta e di decisione allo Stato, a certi gruppi, a istituzioni intermedie. Una tale attribuzione non funziona tuttavia automaticamente e senza sfasature. I compromessi sono in funzione delle circostanze, dei valori vigenti, dei rapporti di forza, delle attese e di tanti altri fattori, per cui non esistono soluzioni accettate da tutti, soluzioni piú o meno definitive ai problemi della convivenza umana. Esistono al piú regolamenti provvisori di conflitti fra interessi inevitabilmente divergenti, e che non si comporranno mai in una sorta d'optimum collettivo. Se dunque il problema dell'arbitraggio fra spinte conflittuali diverse è capitale, bisogna tentare di descrivere il campo dei conflitti, identificare gli attori, metterne in luce i moventi e le cause che li spingono ad agire. Sovente le cause sono di natura qualitativa: migliori condizioni di vita, norme piú schiette per regolare la vita sociale, rapporti tra i sessi, diritto alla differenza. Una fenomenologia dei diversi livelli ai quali si situano i conflitti dovrebbe altresí permettere di vedere piú chiaro nel coacervo delle cause, di distinguere fra le cause immediate e quelle profonde, fra le circostanze contingenti e le rigide necessità causali, fra l'occasionale e ciò che tale non è.

Anche la questione dell'intensità dei conflitti dev'essere approfondita ed analizzata. Una categorizzazione dei gradi potrebbe chiarire meglio i rapporti tra disaccordo, discordia, divergenza, tensione, opposizione, rivalità, antagonismo ed affrontamento. Esiste un rapporto fra sentimeni e situazioni, un rapporto dialettico, per esempio, fra rivalità, antagonismo e conflitto?

Per quanto riguarda le forme, che appaiono sempre inseparabili dall'intensità e dalle modalità della diffusione culturale, restano ancora da analizzare le funzioni della provocazione e dell'aggressività nella dialettica conflittuale, e da stabilire quali sono le relazioni fra la contestazione e il conflitto. Negare qualcosa che esiste, opporsi, protestare contro istituzioni considerate desuete, contro manifestazioni culturali o sociali reputate aberranti, al fine di rovinare, annientare e abbattere il sistema sociale e politico di cui quelle fanno parte, è una forma

di conflitto, oppure appartiene ad un ordine diverso? Od anche, il conflitto sta diventando nelle società moderne perenne contestazione?

Se si ammette che le società moderne sviluppano omoteticamente l'insieme delle loro attività e vanno avanti attraverso una successione di squilibri; se si ammette che i processi di razionalizzazione disincantano il mondo sociale, privano gli esseri di certezze e di saggezze esistenziali, e soprattutto rendono i legami e le connessioni ambigui, ambivalenti, squilibrati, allora si deve riconoscere che tutto oggi è diventato contraddizione, conflitto. L'una e l'altro si sono moltiplicati, diversificati, approfonditi, diventando consustanziali alla vita sociale d'oggi.

Il conflitto è distruttore e costruttore in pari tempo. L'integrazione delle due tendenze non è facile né sovente possibile. Considerare i conflitti come dei valori in sé è riconoscere che le società sono divise. Relativizzare i conflitti sarebbe possibile soltanto se si possedesse un criterio di gerarchizzazione, il che non sembra oggi il caso. Allora? Bisogna tentare d'elaborare una tipologia piú rigorosa dei conflitti, non dimenticando mai che la politica è divisione e che la divisione è conflitto. Inutilità delle scienze sociali per la risoluzione dei conflitti? Certo, se le scienze sociali debbono fare quel che la politica non potrà mai fare. [G. B.].

Ansart, P.
1977 *Idéologies, conflits et pouvoir*, Presses Universitaires de France, Paris.

Aron, R.
1962 *Paix et guerre entre les Nations*, Calmann-Lévy, Paris (trad. it. Comunità, Milano 1970).
1976 *Penser la guerre. Clausewitz*, Gallimard, Paris.

Attina, F.
1976 *I conflitti internazionali. Analisi e misurazioni*, Angeli, Milano.

Bernard, J.; Pear, T. H.; Aron, R.; e Angell, R. C.
1957 *De la nature des conflits. Evaluation des études sur les tensions internationales*, Association internationale de sociologie, Paris.

Boulding, K. E.
1956 *The Image: Knowledge in Life and Society*, University of Michigan Press, Ann Arbor Mich.
1962 *Conflict and Defense. A General Theory*, Harper and Row, New York.

Braithwaite, R. B.
1955 *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*, Cambridge University Press, London.

Collins, R.
1975 *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*, Academic Press, New York.

Coser, L. A.
1956 *The Functions of Social Conflict*, Free Press, Glencoe Ill. (trad. it. Feltrinelli, Milano 1967).

Dahrendorf, R.
1959 *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford University Press, Stanford Cal. (trad. it. Laterza, Bari 1974[4]).
1961 *Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart*, Piper, München.
1967 *Pfade aus Utopia*, Piper, München (trad. it. Il Mulino, Bologna 1971).
1968 *Essays in the Theory of Society*, Stanford University Press, Stanford Cal.

Davis, M. D.
1973 *La théorie des jeux*, Colin, Paris.

Demerath, N. J., e Peterson, R. A.
1967 *System, Change and Conflict*, Free Press, Glencoe Ill.

Duncan, G.
1977 *Marx and Mill. Two Views of Social Conflict and Social Harmony*, Cambridge University Press, London.

Freund, J.
1965 *L'Essence du politique*, Sirey, Paris.
1973 *Eléments pour une théorie du conflict*, in «L'Europe en formation», XIV, 154, pp. 19-26.
1977 *Topique de la polémologie*, in «Res Publica», XIX, 1, pp. 43-70.

Fromm, E.
1973 *The Anatomy of Human Destructiveness*, Holt, Rinehart and Winston, New York.

Leites, N., e Wolf, Ch.
1970 *Rebellion and Authority: An Analytic Essay on Insurgent Conflicts*, Markham, Chicago.

Lewin, K.
1948 *Resolving Social Conflicts. Selected Papers on Group Dynamics*, Harper and Row, New York (trad. it. Angeli, Milano 1972).

Lorenz, K.
1963 *Das sogennante Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Borotha-Schöler, Wien (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1976).

Martindale, D.
1960 *The Nature and Types of Sociological Theory*, Houghton Mifflin, Boston (trad. it. Il Mulino, Bologna 1968).

McNeil, L. D.
1959 *Psychology and Aggression*, in «Conflict Resolution», III, pp. 195-294.

Neumann, J. von, e Morgenstern, O.
1947 *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1947².

Piaget, J.
1977 *Etudes sociologiques*, Droz, Genève.

Prandstraller, G. P.
1970 *Funzioni e conflitto*, Comunità, Milano.

Rapoport, A.
1960 *The Strategy of Conflict*, Cambridge University Press, New York.
1974 (a cura di) *Game Theory As Theory of Conflict Resolution*, Reidel, Dordrecht.

Rivier, Cl.
1977 *Pour une sociologie des conflits*, in «Cahiers internationaux de sociologie», LXII, pp. 5-26.

Rocheblave-Spenle, A.-M.
1970 *Psychologie du conflict*, Editions Universitaires, Paris.

Schelling, Th. C.
1958 *The Strategy of Conflict. Prospectus for a Reorientation of Game Theory*, in «Conflict Resolution», II, pp. 203-64.

Sherif, M.
1967 *Social Interaction: Processes and Products*, Aldine, Chicago (trad. it. Il Mulino, Bologna 1972).

Shubik, M.
1959 *Strategy and Market Structure: Competition, Oligopoly, and the Theory of Games*, Wiley, New York.

Simmel, G.
1908 *Der Streit*, in *Soziologie*, Duncker und Humblot, Leipzig (trad. it. in C. Mongardini (a cura di), *Il conflitto nella cultura moderna e altri saggi*, Bulzoni, Roma 1976, pp. 87-103).
1918 *Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag*, Duncker und Humblot, Leipzig (trad. it. *ibid.*, pp. 105-34).

Spiegel, S. L., e Waltz, K. N.
1971 (a cura di) *Conflict in World Politics*, Winthrop, Cambridge Mass.

Swingle, P.
1970 *The Structure of Conflict*, Academic Press, New York.

Touraine, A.
1973 *Production de la société*, Seuil, Paris (trad. it. Il Mulino, Bologna 1975).
1974 *Pour la sociologie*, Seuil, Paris.

Touzard, H.
1977 *La médiation et la résolution des conflits*, Presses Universitaires de France, Paris.

Vajda, S.
1956 *The Theory of Games and Linear Programming*, Methuen, London.

Warnke, C.
1974 *Die »abstrakte« Gesellschaft: Systemwissenschaften als Heilsbotschaft in den Gesellschaftsmodellen Parsons', Dahrendorfs und Luhmanns*, Verlag Marxistische Blätter, Frankfurt am Main.

Weber, M.
1922 *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Mohr, Tübingen (trad. it. Comunità, Milano 1961).

A piú livelli – intrapersonale, interpersonale e collettivo – le situazioni conflittuali e il corrispondente concetto di conflitto sono centrali nell'esperienza e nelle teorie che cercano di darne conto. A livello psicologico le situazioni conflittuali tra pulsioni (cfr. **pulsione**) e **censura** che su di esse si esercita in vista della **socializzazione** del **comportamento** possono sfociare in **nevrosi/psicosi**, di cui la psicanalisi rappresenta il tentativo di normalizzazione (cfr. **cura/normalizzazione**). Sul piano interpersonale, a parte i tentativi di formalizzare il conflitto nei termini della teoria dei **giochi**, l'attenzione va alla dinamica di **ruolo/status** in cui sono gerarchicamente coinvolti gli individui appartenenti ai vari gruppi sociali (cfr. **gruppo**), in base alla distribuzione del potere e dell'autorità (cfr. **potere/autorità**). Si pone già qui il problema del passaggio alla conflittualità sociale, certo non riducibile alla somma dei conflitti interindividuali: a questo livello si contrappongono teorie sociologiche che integrano in vario modo la conflittualità nel funzionamento delle **società**. L'interpretazione marxista della storia in termini di lotte di **classi** muove da una spiegazione della struttura sociale connessa al **modo di produzione** capitalistico (cfr. **capitale, borghesi/borghesia, proletariato**) e ritiene possibile l'abolizione degli antagonismi sociali attraverso la **rivoluzione**.

Elite

1. L'affastellamento di molteplici e contraddittorie denotazioni e di diversissime e disparate connotazioni sullo stesso vocabolo fa sí che la parola 'élite' trascini ormai con sé nozioni, contenuti e significanze a tal punto opposti che l'uso corrente stesso desta dubbi e sospetti e dà luogo immancabilmente a controsensi nonché a dispute metodologiche, filosofiche e ideologiche inesauribili. Le metamorfosi stesse del vocabolo si spiegano difficilmente. Nel caso specifico, poi, la fusione e/o la compenetrazione tra ideologia e lingua sono cosí arruffate che né l'analisi storico-sociologica né quella semiologica arrivano a rivelarci il perché e il come della sopravvivenza e della persistenza nell'ambito delle scienze sociali e del linguaggio comune d'una parola cosí opaca e ambigua.

Femminile di *élit*, antico participio passato di *élire* 'scegliere', in uso già nel XII secolo, prende nel corso del XIV secolo il significato di 'eletto', 'scelto', 'eminente', 'distinto', insomma quanto di meglio esiste in un gruppo sociale, in una comunità, tra diversi individui. Si parla cosí di élite dell'esercito, della cavalleria, della società, d'una professione o d'un mestiere, ecc. Al plurale, la parola *élites* assume presto un valore connotativo preciso: indica, infatti, le persone che, in un dato settore, occupano un rango superiore, in virtú della nascita o dell'intelligenza o della ricchezza.

Sia al singolare che al plurale, la parola indica l'opposto di massa, intesa come moltitudine di persone, come popolo nella sua interezza oppure come la maggioranza dei cittadini appartenenti agli strati popolari o bassi della gerarchia sociale. Hippolyte Taine, nel corso del secolo passato, ha teorizzato appunto quest'opposizione: in una società, un ristretto numero di persone avrebbe sempre la facoltà e l'uso della ragione, l'agiatezza e la coscienza delle responsabilità superiori, mentre la massa, cioè la moltitudine, egoista, ignorante, bisognevole di aiuti, «ne lâche son argent que par contrainte...» [1878, p. 110]. L'opposizione élite/massa trascina con sé una rudimentale filosofia della storia secondo la quale le masse non hanno avuto né avranno mai un ruolo creatore e la storia è opera di grandi personalità, o tutt'al piú di minoranze attive.

Una tale filosofia della storia ha sempre trovato un luogo privilegiato d'espressione nella dottrina oligarchica, per la quale, almeno nelle versioni in circolazione dall'epoca di Jean Bodin in poi, il potere e la facoltà di comandare appartengono per l'eternità a un gruppo ristretto di persone. I governi sono stati, sono e saranno perciò dei governi di minoranze. Le forme dei regimi non avrebbero grande importanza: sempre e dovunque sarebbero le minoranze a dirigere, quali che siano quelle forme [Bobbio 1976]. La sovranità sarebbe perciò sempre confiscata da un piccolo numero di persone, da una classe ristretta e privilegiata, a detrimento della maggioranza. E questa idea è cosí radicata nella coscienza europea che persino Rousseau dirà nel *Discours sur l'origine de l'inégalité* [1754] e poi nell'*Emile* [1762*b*] che nella società civile

una uguaglianza di diritto è chimerica e vana perché i mezzi che dovrebbero tenerla in vita servono in realtà a distruggerla e che lo spirito universale delle leggi in ogni paese è di favorire sempre il forte a svantaggio del debole e il ricco a svantaggio del povero. E con piú vigore nel *Contrat social*: «A prendere il termine nella sua rigorosa accezione, non è mai esistita una vera democrazia, né esisterà mai. È contro l'ordine naturale che la maggioranza governi e la minoranza sia governata. Non si può immaginare che il popolo resti continuamente adunato per attendere agli affari pubblici, e si vede facilmente che esso non potrebbe a tale scopo stabilire delle commissioni, senza che cambi la forma dell'amministrazione.

«Infatti credo di poter porre come principio che, quando le funzioni del governo sono divise tra piú magistrature, le meno numerose acquistano presto o tardi la maggiore autorità, non fosse altro che per la facilità di sbrigare gli affari, a cui sono naturalmente condotte» [1762*a*, trad. it. pp. 92-93]. Altrove Rousseau riassume in maniera ancora piú icastica queste idee: «Un corpo che agisce permanentemente non può rendere conto di ogni suo atto, si limita a dar ragione solo dei principali, e arriva ben presto a non rendere piú conto di alcuno di essi. Quanto piú è attivo il potere che agisce, tanto piú si indebolisce il potere che vuole. Si ritiene che la volontà di ieri sia consona alla volontà di oggi, mentre l'atto compiuto ieri non dispensa dall'agire oggi. Finisce che l'inazione del potere volitivo lo sottomette al potere esecutivo; quest'ultimo a poco a poco rende indipendenti prima le sue azioni, poi la sua volontà; invece di agire per il potere che vuole, agisce sopra di lui. Un solo potere domina lo Stato: l'esecutivo. Il potere esecutivo non è che la forza, e dove domina la forza lo Stato è in dissoluzione. Ecco, Signore, in che modo finiscono per perire tutti gli Stati democratici» [1764, trad. it. pp. 987-88].

Verso la fine del secolo passato questo coarcevo d'idee, d'impressioni, di dottrine ritrova una nuova forma: l'oligarchia diventa la sostanza stessa di tutte le forme di regimi, per non dire di tutte le organizzazioni sociali.

L'estensione progressiva del suffragio elettorale, anziché far credere all'instaurazione della democrazia, accresce invece i dubbi, le incertezze, gli equivoci. Il potere sembra restare nelle mani d'una piccola minoranza, che parla in nome d'una maggioranza sempre assente e che praticamente disprezza chi non si ritrova nel suo girone. Il regime rappresentativo maschera, dunque, la realtà effettuale, che cioè una piccola oligarchia dirige il paese? La risposta è unanimemente positiva. Si parla, infatti, d'un paese legale e d'un paese reale, del vero popolo e del popolo non legale, e si comincia a ricercare la «verità effettuale delle cose» dietro gl'infingimenti giuridici, benché in fondo tutti restino persuasi che le società hanno delle strutture gerarchiche e che se «giusto è l'aborrimento contro le aristocrazie degenerate e fittizie», permane tuttavia il fatto che «vi è una aristocrazia naturale, che nessuna forza potrà mai spegnere, cioè l'aristocrazia dell'ingegno, l'aristocrazia degli ottimati che sono il senno e la mente dei popoli. Onde il canone democratico dell'uguaglianza di tutti innanzi alla legge è santissimo; ma lo sforzo demagogico che vorria il livellamento di tutte le disparità naturali, è iniquo e pernicioso» [Ripepe 1971, p. 249].

Il darwinismo sociale, con le sue pretese leggi della selezione e della sopravvivenza delle sole specie forti, consoliderà la credenza che le società non possono non essere esclusivamente governate da gruppi ristretti, da minoranze capaci e idonee.

Cosí, a poco a poco, la dottrina delle minoranze dirigenti arriva ad affermare che, al di là del suffragio universale, al di là dell'egualitarismo e delle rivendicazioni democratiche, le società sono sempre guidate da minoranze, da un'aristocrazia, da una classe dirigente.

A prima vista, l'affermazione non dissimula nemmeno le sue striature ideologiche, né ne pregiudicherà la sua fortunata carriera. Ripresa da Mosca, Michels, Pareto e da tantissimi altri [cfr. Beck e Thomas 1968; Lasswell e Lerner 1965], la dottrina delle élite faciliterà addirittura un aggiornamento della fenomenologia del potere nelle società contemporanee, l'abbandono delle vecchie diatribe sulle forme di governo, a profitto dell'interrogativo: chi realmente governa, chi ha il potere effettivo nelle organizzazioni sociali? Dopo di che le questioni fondamentali da studiare sono: come si formano i gruppi dominanti, come si trasformano, per quali vie si arriva a sostituirli, quali sono i rapporti fra questi gruppi e le masse? Col tempo ci si porrà la questione della necessità delle élite, del loro apporto all'elaborazione di nuovi valori, o del loro contributo al cambiamento sociale e alla costruzione delle giovani nazioni. Strumento di critica dell'ordine esistente, la dottrina si rivelerà un'arma assai raffinata anche per la critica delle ideologie progressiste. E la ragione è evidente. Contro il postulato che all'origine di tutti i rapporti sociali c'è il modo d'utilizzazione del lavoro e che un cambiamento in questo modo provoca una modifica radicale degli stessi rapporti sociali, gli élitisti fanno valere che la dominazione della minoranza sulla maggioranza è un dato immutabile, intrinseco alla natura sociale. Gli uomini sono naturalmente ineguali, per cui qualsiasi azione che misconosca una tale realtà è destinata a fallire, oppure ad essere quella che realmente è: un'illusione mistificatrice. La democrazia è, dunque, un imbroglio, una frode, nel migliore dei casi un miraggio. L'ordine sociale è immutabile. La pretesa di cambiarlo è un inganno. La lotta tra classi antagoniste è un simulacro per stornare l'attenzione dall'affrontamento vero, cioè quello tra minoranze borghesi e minoranze proletarie.

È probabile che la fortuna della dottrina sia dovuta, per una parte non esigua, al suo specioso realismo. Nel momento in cui le società industriali arrivano a maturità e appalesano il divario fra la teoria democratica e la pratica della democrazia, la dottrina élitista sembra, in effetti, fornire una descrizione accurata e veritiera del sistema sociale.

2. Il primo a darne una formulazione coerente è certamente Mosca [1896; cfr. Ripepe 1971, pp. 253-59; 1974, pp. 15-234; Vecchini 1968; Albertoni 1978], il quale la deduce apparentemente dalla critica serrata e spietata del regime rappresentativo. La sovranità popolare gli appare, infatti, come una grande impostura. La democrazia è sempre confiscata da una piccola minoranza, la quale fa appello ai principî democratici unicamente per dare un'apparen-

za di legittimità al suo modo d'agire. Il potere appartiene a questa minoranza, chiamata classe politica, o anche classe dirigente o dominante, che ha interessi comuni tanto stretti da determinare quell'unità e coesione necessarie per l'esistenza d'una classe sociale. All'interno poi di questa classe esistono gruppi stratificati gli uni rispetto agli altri. Il gruppo superdirigente occupa la sommità e fornisce le impulsioni necessarie ai restanti gruppi dominati. Fra questi gruppi esistono interessi materiali e culturali comuni, ma non si può parlare d'una loro omogeneità assoluta. Nondimeno la loro unità e coesione è assicurata dall'organizzazione, da cui deriva in ultima analisi la forza e quindi sia la struttura sia le funzioni del potere.

Cosa bisogna intendere per organizzazione? Darsi soprattutto un modo di funzionamento in vista della realizzazione di certi obiettivi primari; avere la volontà di dominare, saper fare valere le proprie idee; far mostra di qualità stimate e apprezzate nelle società in cui si vive. L'organizzazione implica una divisione delle funzioni, delle qualità specifiche e delle conoscenze tecniche, cioè una vera e propria strutturazione di tipo piramidale. Ciò favorisce appunto le possibilità di controllo della minoranza dirigente sulla massa, procura nuovi alleati, allarga il raggio delle persone suscettibili d'apportare alla classe dominante appoggi e assistenza. Per questa via è inoltre piú agevole reclutare nuovi membri per la classe dominante, sia per assicurare le sostituzioni indispensabili sia per favorire i rinnovi necessari. Struttura piramidale dunque, giacché «in tutte le società, a cominciare da quelle piú mediocremente sviluppate e che sono appena arrivate ai primordi della civiltà, fino alle piú numerose e piú colte, esistono due classi di persone, quella dei governanti e l'altra dei governati. La prima, che è sempre la meno numerosa, adempie a tutte le funzioni politiche, monopolizza il potere e gode i vantaggi, che ad esso sono uniti; mentre la seconda, piú numerosa, è diretta e regolata dalla prima, in modo piú o meno legale ovvero piú o meno arbitrario» [Mosca 1896, p. 60].

Se il potere è decisione, la maniera d'elaborare quest'ultima è un fatto d'organizzazione, è un problema d'amministrazione? Affinché il potere possa poggiare su basi solide, è necessario disporre d'una infrastruttura giuridica e morale assai consistente, d'un apparato ideologico-amministrativo, in altri termini d'una formula politica capace di tenere ben insieme le diverse componenti della società. Oggi questa è fornita dal principio astratto e mistificante della sovranità popolare.

I costrutti del Mosca sono ripresi e sviluppati da Robert Michels, il quale tenta d'accertare se l'organizzazione e, ovviamente, le caratteristiche piú sostanziali delle strutture organizzate siano all'origine, dunque la cagione, della nascita, della crescita e dello sviluppo delle strutture di potere oligarchiche [Röhrich 1972], persino nei partiti rivoluzionari di sinistra, che si prefiggono di distruggere precisamente qualsiasi forma d'ineguaglianza.

Michels crede che la nascita e la sopravvivenza delle strutture oligarchiche, di relazioni di potere squilibrate, siano indipendenti dal modo di produzione d'una data società, dai livelli dei conflitti di classe, dalla natura e dalla composizione dell'apparato statale. È dell'avviso che ciò sia consustanziale alle

organizzazioni umane di tipo formale, per cui parla addirittura d'una legge di bronzo delle organizzazioni. Pubblicando *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna* [1911], Michels pretendeva di dimostrare che l'organizzazione autofagocita le sue stesse finalità e ideologie e arriva a preservare soltanto lo spirito di autoconservazione. La legge, o piú esattamente la proposizione di Michels, si snoda in tre formulazioni che possono essere riassunte cosí:

1) in ogni organo di una collettività nato da una divisione del lavoro, sorge, non appena esso si è consolidato, un interesse proprio, un interesse in sé e per sé: è la tendenza oligarchica;
2) alcuni strati sociali, diversi per la funzione che compiono, tendono ad unirsi dando origine cosí ad organi che rappresentano i loro particolari interessi: è la deviazione dai fini originari;
3) nell'organizzazione un interesse particolare diventa fine a se stesso, con propri scopi ed interessi a tal punto che una tale organizzazione si scinde allora teleologicamente dalla classe che rappresenta: è l'abbandono del progetto rivoluzionario.

Queste tre proposizioni non sono interdipendenti. La loro apparente connessione è assicurata da un falso principio d'identità (uguaglianza è partecipazione) e da un'inferenza indebita («una rappresentanza duratura significa in ogni caso un *dominio dei rappresentanti sui rappresentati*» [1911, trad. it. p. 194]). Delegare la propria sovranità, farsi rappresentare comportano realmente le conseguenze oligarchiche denunciate da Michels? Si può confondere l'oligarchia con l'autoritarismo, come peraltro fa correntemente questo autore? Le risposte sono meno certe e categoriche di quanto Michels pensasse. Tuttavia il merito suo consiste nell'aver ridotto i partiti a strutture organizzative, la struttura organizzativa a un fatto minoritario, la lotta democratica a scontro d'oligarchie. Il che comporta necessariamente che il potere appartiene a pochi, che il governo della maggioranza è un'illusione poiché quella è sempre apatica o profana? Il mito della democrazia come una comunità d'uguali conduce Michels a non credere nelle possibilità d'una democrazia come effettiva esperienza positiva quotidiana.

Nello stesso ambito si situa il piú importante dei padri fondatori delle teoriche élitistiche, Vilfredo Pareto, il quale tenta, a sua volta, d'elaborare una teoria generale di tutti i processi di dominazione. A Pareto il fattore organizzazione, cosí importante per Mosca e Michels, sembra secondario. Nella sua costruzione la variabile indipendente è, invece, il fattore socio-psicologico, mentre l'organizzazione è la variabile dipendente: talune caratteristiche umane sono costanti in tutte le epoche storiche. La stratificazione economico-sociale che è possibile osservare in tutti i tempi e in tutti i luoghi, indica, per Pareto, che le ineguaglianze restano fondamentalmente stabili, che non dipendono cioè dall'organizzazione economica della società, ragion per cui si può assumerle come dei veri e propri fattori naturali caratterizzanti l'ordine sociale. L'ineguaglianza è perciò un fatto di natura. Certe capacità e certe qualità si trovano

in certi uomini, mai in tutti, donde disparità e differenze, utilizzazione differenziata delle capacità singole. Se l'ordine sociale è caratterizzato dalle differenze, è possibile realizzare una partecipazione egualitaria esprimentesi per di piú attraverso il sistema della rappresentanza? [cfr. Cook-Lopreato 1974; Friedrich 1965; Busino 1975, pp. 261-416].

Per Pareto le società non sono omogenee, sono divise in gruppi e classi assai eterogenei, ma questa separazione non è assoluta. Esiste all'interno dei gruppi e delle classi un'intensa circolazione, verticale e orizzontale. I gruppi e le classi sono in conflitto e non v'è dubbio che la lotta di classe è un elemento determinante nella vita delle società. Esiste ugualmente una lotta all'interno dei gruppi e delle classi, per ottenere l'egemonia su questi gruppi e su queste classi. La parte del gruppo o della classe che tenta d'assicurarsi l'egemonia sul proprio gruppo o sulla propria classe, o anche su tutti i gruppi o su tutte le classi della società, è chiamata élite. Non c'è, dunque, incompatibilità fra la teoria della lotta di classe e la teoria delle élite. Quest'ultima pretende di essere una generalizzazione di quella. Non c'è quindi dubbio che, per Pareto, all'interno d'una classe, come all'interno della società, vi sono persone che manifestano grandi capacità nei rispettivi rami delle attività sociali. Tutti costoro sono raggruppati in una classe alla quale è dato il nome di «classe eletta», o élite. Messi da parte «coloro che, direttamente o indirettamente, hanno parte notevole nel governo, e che costituiranno la *classe eletta di governo*, il rimanente sarà la classe eletta non di governo». «Abbiamo quindi due strati nella popolazione, cioè: 1° Lo strato inferiore, la classe *non eletta*, di cui per ora non indaghiamo l'opera che può avere nel governo; 2° Lo strato superiore, la classe *eletta*, che si partisce in due, cioè: (*a*) La classe eletta di governo; (*b*) La classe eletta di non governo» [1916, pp. 471-72]. E piú avanti Pareto chiarisce meglio questo schema analitico: «Il meno che possiamo fare è di dividere la società in due strati, cioè uno strato superiore, in cui stanno solitamente i governanti, ed uno strato inferiore, dove stanno i governati» [*ibid.*, p. 474].

Questa stratificazione della società, corroborata anche dalla teoria della distribuzione della ricchezza, è fondata sulla natura degli uomini, non è il prodotto di forze economiche o di speciali capacità organizzative. Insomma l'ineguaglianza (ché in fondo di ciò si tratta) fra gli uomini è determinata esclusivamente dal possesso di qualità psicologiche, e solo mediatamente è fondata sul grado di influenza e di potere derivabili da una determinata struttura politica. Le qualità personali fanno sí che certi uomini cerchino e ottengano l'egemonia e altri debbano necessariamente subirla. Che i ruoli di comando spettino sempre a una minoranza è per Pareto una banalità che nemmeno le istituzioni rappresentative riescono a dissimulare. Il solo vero problema è quello che parte dall'uniformità storica del processo di costituzione, formazione, trasformazione, morte e sostituzione di questa minoranza. Lo studio di quest'attore storico, della sua circolazione, del suo avvicendamento e delle sue successioni costituisce il punto focale dell'analisi del sistema sociale.

Cos'è l'élite? Quali caratteri e qualità la distinguono? Come si forma, come degenera? Quali funzioni assolve?

Per Pareto, «coloro che hanno gli indici piú elevati nel ramo della loro attività» compongono l'élite [*ibid.*, p. 471]. Questi indici stanno a provare l'esistenza di certe capacità nell'esercizio e nella pratica d'una qualsiasi delle attività umane. La capacità è per Pareto la disposizione naturale dell'individuo a eccellere in una determinata attività. Queste disposizioni naturali, che oggi le scienze sociali chiamano attitudini, sarebbero date essenzialmente dall'ereditarietà. Ora, facendo astrazione dal fatto che niente ha provato finora l'esistenza di doni naturali, non si può negare che la superiorità fornita dal possesso delle «capacità» è tale perché determinate norme sociali la valorizzano. Non è l'esistenza di certe «capacità» a determinare la superiorità, ma piuttosto il fatto che un gruppo sociale decide di valorizzare questa o quella capacità. Perché poi il gruppo scelga questi valori al posto di altri, è un fatto che si spiega agevolmente esaminando i meccanismi di riproduzione del gruppo stesso. La superiorità, o piuttosto l'eccellenza di certe attitudini, è anche un fatto sociale. È la constatazione di un certo livello misurato secondo standard sociali variabili da gruppo a gruppo, da epoca a epoca. Contrariamente a ciò che Pareto crede, le «capacità» umane non esistono in natura come ciechi determinismi, sono invece il prodotto d'interazioni sociali, il risultato di operazioni, di attività d'inculcazione, di interiorizzazione, di socializzazioni di vario genere. La «capacità» paretiana è un'acquisizione sociale, condizionata dall'origine sociale, dai tipi piú o meno differenziati di socializzazione, e s'acquista e poi si pratica in rapporto alla condizione di classe nonché alla posizione di classe. Anche le capacità piú valorizzate possono, poi, non determinare l'acquisizione e l'esercizio del potere. Esistono quindi altri prerequisiti, oltre a quello della capacità, o in alternanza a questo, suscettibili di permettere l'accesso all'élite? Quali?

Pareto parla talvolta del peso dell'origine sociale e della tecnica della corruzione per far entrare o mantenere nell'élite individui «non capaci», tuttavia egli crede fermamente che la condizione normale sia la «capacità personale».

Le élite possono sussistere e persistere a condizione che si rinnovino continuamente, che eliminino gli elementi degenerati, che ricevano secondo certe proporzioni gli elementi nuovi. La circolazione fra lo strato basso e lo strato alto, la mobilità, dev'essere soprattutto verticale, ascendente ma anche discendente. «Attualmente, nelle nostre società, l'apporto dei nuovi elementi, indispensabile all'eletta per sussistere, viene dalle classi inferiori e principalmente dalle classi rurali» [1902-903, trad. it. p. 22]. E Pareto aggiunge piú oltre: «Questo fenomeno delle nuove elette, che, per un incessante moto di circolazione, sorgono dagli strati inferiori della società, salgono negli strati superiori, vi si espandono e, in seguito, cadono in decadenza, sono annientate, scompaiono, è uno dei principali fatti storici, ed è indispensabile tenerne conto, per comprendere i grandi movimenti sociali... *Il movimento di circolazione... è il piú delle volte velato da parecchi fatti...* poiché in genere esso è assai lento... L'osservatore contemporaneo... non vede che le circostanze accidentali. Vede rivalità di caste, oppressione di tiranni, rivolte popolari, rivendicazioni liberali, aristocrazie, teocrazie, oclocrazie...» [*ibid.*, pp. 24-25]. Non c'è dunque circolazione allorché

c'è pura e semplice assimilazione e cooptazione. La circolazione «ha luogo appunto quando elementi estranei alla classe eletta vengono a far parte di essa, recandovi le loro opinioni, i loro caratteri, le loro virtú, i loro pregiudizi. Ma ove invece questi mutino l'essere loro, e da nemici divengano alleati e servi, si ha un caso interamente diverso, in cui si sopprimono gli elementi della circolazione» [1916, p. 783]. Circolazione è sinonimo, dunque, d'equilibrio.

La legge che governa la continuità e la costituzione delle élite è sottomessa ad una sorta d'anaclasi. Si legge nel *Trattato di sociologia generale*: «Le aristocrazie non durano. Qualunque ne siano le cagioni, è incontestabile che dopo un certo tempo spariscono. La storia è un cimitero di aristocrazie... Non è solo pel numero che certe aristocrazie decadono ma anche per la qualità, nel senso che in esse scema l'energia e si modificano le proporzioni dei residui che loro giovarono per impadronirsi del potere e per conservarlo... La classe governante viene restaurata non solo in numero, ma, ed è ciò che piú preme, in qualità, dalle famiglie che vengono dalle classi inferiori, che recano in essa l'energia e le proporzioni di residui necessari per mantenersi al potere. Si restaura anche per la perdita dei suoi componenti che maggiormente sono decaduti» [1916, pp. 476-77]. Le élite possono sparire per diversi motivi, che possiamo ridurre a tre principali: 1) distruzione biologica, 2) cambiamento delle attitudini psicologiche, 3) decadenza.

La distruzione biologica colpisce le aristocrazie d'origine militare, che subiscono decimazioni notevoli sui campi di battaglia; il cambiamento delle attitudini psicologiche è dovuto all'indebolimento dei modelli culturali, che mette le élite in balia d'altri modelli. Talvolta questa élite, in preda alla disperazione, ricorre alla violenza, talaltra invece si riduce a sopportare, a piegarsi come fuscello al vento. Nell'un caso come nell'altro è incapace di realizzare dei programmi, d'elaborare dei progetti d'avvenire. Infine, la decadenza deriva dal fatto che i ruoli e gli status degli individui dipendono largamente dall'origine sociale. Purtroppo niente assicura che i figli siano capaci quanto i padri, e che ci sia armonia tra i doni personali e le posizioni sociali. Per cui è possibile che nelle élite si trovino individui inetti, che scatenano i processi di decadenza. In tali condizioni come mantenere la stabilità e la continuità sociali? Non vi sono che due mezzi, dice sempre Pareto, mezzi che possono essere utili e dunque divengono utilizzabili. Quali?

Il primo è una sorta di processo d'endosmosi, per cui elementi della classe soggetta vengono a far parte dell'aristocrazia del potere: è il fenomeno della circolazione sociale. Bisogna assolutamente che all'interno d'un sistema sociale ci sia questa circolazione. L'élite capace è quella che dà prova d'abilità e di possibilità inventive per rinnovarsi e ringiovanire continuamente. Può capitare che la contro-élite si valga, per sopraffare gli avversari al potere, del malcontento delle classi soggette o anche dell'intervento straniero. Allora la classe al potere deve difendersi? Quali mezzi adoperare?

È il secondo dei mezzi utili e utilizzabili. Pareto parla d'astuzia e di forza, e anche d'un certo consenso passivo della classe soggetta. Per astuzia bisogna

intendere la conoscenza, la diplomazia, la strategia, l'utilizzazione corretta di tutti i beni simbolici; per forza non esclusivamente la violenza legittima, ma anche e piú la forza d'animo, la devozione alla comunità, il culto dell'ideale, lo spirito di sacrificio. L'astuzia sarà classificata fra i residui dell'istinto delle combinazioni, la forza fra quelli della permanenza degli aggregati. Un ordine sociale «aperto», una società non «bloccata», è il prodotto d'un equilibrio fra il residuo della persistenza degli aggregati e il residuo dell'istinto delle combinazioni; fra l'innovazione, la scoperta, l'invenzione e la conformità alle norme, ai valori, agli ethos sociali, agli ideali tradizionali. I regimi sono caratterizzati innanzitutto dalla psicologia delle élite. Le differenze storiche che caratterizzano i regimi non hanno peso, per Pareto, di fronte a questo tratto essenziale dell'ordine sociale. È la distribuzione dei residui fra gl'individui e le classi sociali che dà luogo ai tipi di sistemi sociali: un tipo in cui prevale un forte istinto delle combinazioni, con un forte numero di speculatori, imprenditori, riformatori, inventori e ambiziosi capaci delle imprese piú temerarie; e un tipo sociale dove si riscontra una forte concentrazione del residuo della persistenza degli aggregati, con una prevalenza dei *rentiers*, d'individui per i quali il passato è ben presente, che vogliono che niente cambi.

Gli speculatori di solito prevalgono piú facilmente, con l'inganno, con l'astuzia e con altre manipolazioni, ma non riescono mai ad assicurarsi un controllo prolungato delle situazioni. Sono spodestati dai *rentiers*, i quali a loro volta sono scacciati dal potere dagli speculatori. È, insomma, il moto perpetuo.

Pareto crede che con l'aumento della sicurezza individuale e collettiva, con la crescita del benessere, con la persistenza del sistema di coesistenza tra i popoli, lo spirito d'intrapresa s'estingue, l'arditezza militare s'infiacchisce e i governi sono sempre piú riluttanti a usare la forza. Parallelamente nella classe governata sono entrati e hanno messo radici valori e norme che bastano a far barcollare i modelli culturali tradizionali. L'autorità è scossa; la ribellione diventa possibile. L'entusiasmo religioso con cui la nuova situazione è vissuta dalle masse, combinato con lo scatenamento di nuove cupidige, tende a imporsi con la forza. Al vecchio equilibrio sociale si sostituisce un nuovo equilibrio, che rimpiazza con la violenza una classe con l'altra. La circolazione sociale da una parte ritarda la catastrofe, chiamando nuovi elementi a rinforzare la compagine della classe di governo, ma dall'altra l'affretta, con la diserzione di altri dirigenti che si mettono alla testa del moto rivoluzionario. Separazione inevitabile tra governanti e governati? Speciosità di tutti i meccanismi che vorrebbero mediare questa separazione? Inevitabilità della degenerazione di tutte le classi dirigenti? La risposta di Pareto è netta. La vita sociale e politica è ciclica. Il mutamento sociale è inevitabile, ma è un movimento di tipo particolare. Esso è infatti dovuto a un'alternanza senza fine di minoranze che, al di là d'ogni cosa, non mirano ad altro che a comandare. Cambiamento di minoranze, dunque di forme; non cambiamento della struttura del potere, dunque di sostanza. Una sola realtà è perenne: la vita politica e sociale ha una stratificazione elementare e basilare, quella fra dominanti e dominati. Essa è oligarchica per essenza e tutti i mezzi sono buoni affinché

l'élite possa realizzare i suoi fini. Né la democrazia né il socialismo né il liberalismo né il conservatorismo possono fare quello che promettono. Allora «il vero problema che deve sciogliere l'umanità, per avere un buon governo, sarebbe: *come affidare il potere ai migliori senza che ne abusino...*» [Busino 1975, p. 414]. Ma come? La risposta è amara: «La futura società, anche se collettiva, sarà governata da un'aristocrazia e élite... La dottrina liberale, quando si combina con quella della democrazia e del voto universale, è in sostanza una dottrina ottimista la quale suppone che la plebe, ottenendo, coll'estensione del voto, il potere, non ne abuserà per appropriarsi i beni dei cittadini agiati. L'esperienza di quella dottrina è stata fatta nel secolo XIX, e, se poniamo mente a ciò che accade nei paesi piú progrediti della democrazia, pare dovere recare a conclusioni interamente diverse dalle sperate. È vero che i liberali prevedevano, almeno in parte, quel risultamento, poiché insistevano nell'avere un governo neutro e che si inframettesse il meno possibile nei fatti dei cittadini. Il loro errore sta solo nel non avere inteso che, nello stato presente dell'incivilimento, era ciò un'utopia, e che in ogni caso non era lecito sperare che fosse il popolo a instaurare un tale governo... Il nuovo reggimento di cui era gravido il secolo XIX comincia ora all'ombra della demagogia. A che riuscirà non è dato di sapere... pare probabile che liberale non sarà, e ciò perché la libertà non appartenne mai e non pare poter appartenere all'estrema democrazia. La libertà è un lusso...» [*ibid.*, p. 415]. La visione è pessimista, le oscillazioni teoriche ampie, ed ovviamente le basi storiche di tutta la costruzione assai mobili.

3. Il concetto di élite, come del resto tutti i suoi derivati ed affini, appare agli storici assai fatuo [Jaher 1973; Chaussinand-Nogaret 1975]. L'analisi storica mostra chiaramente che questo concetto è ambiguo, che non si applica a nessuna realtà storica precisa e che inoltre può applicarsi contemporaneamente a forze sociali diversissime e spesso contraddittorie. Per ottenere una verifica storica dell'élite, bisognerebbe conoscerne le caratteristiche maggiori. Finora, invece, nessuno è riuscito a circoscriverle e a definirle con esattezza [Goblot 1925], neanche in termini di rappresentazioni, di valori e di comportamenti comuni. La ricerca storica non è mai riuscita ad enucleare gli elementi che garantirebbero l'esistenza d'un gruppo preciso, e men che mai a identificare i segni distintivi, i simboli, le immagini che assicurerebbero poi l'unità dei comportamenti. Né il reddito, né la ricchezza, né la professione né il posto occupato in una gerarchia istituzionale, né lo stile di vita permettono, infatti, d'individualizzare o di localizzare un'élite. Gli storici hanno tentato vanamente di scoprire il modo di costituzione, di differenziazione del gruppo élitistico rispetto agli altri gruppi. Essi hanno altrettanto vanamente cercato di studiare le origini sociali dei maggiorenti e dei notabili, di mettere a nudo le tecniche di reclutamento, il grado di mobilità dei gruppi minoritari, le barriere erette per controllare le carriere, gli espedienti utilizzati per catturare i consensi e assicurarsi l'egemonia. Tutte le ricerche storiche mostrano che l'origine sociale e l'ascendenza familiare facilitano l'accesso all'élite in senso largo, ma non ne costituiscono una causa necessaria e sufficiente. Del pari

la formazione scolastica, che ha certo un peso enorme nello svolgimento d'una carriera, non è per nulla un fattore privilegiato. Le vie d'accesso alla classe dirigente sono numerosissime, anche se in certe circostanze talune sono piú comode di altre. In altri termini, lo storico non riscontra nessun fattore veramente significativo e caratterizzante. La dottrina dell'élite non gli sembra rendere conto della complessità e varietà infinita delle situazioni storiche. La teoria non spiegherebbe nessuna situazione reale, ma al contrario arriva a giustificarle tutte. Mette in evidenza le caratteristiche, o meglio le essenze della dominazione, ma non spiega i rapporti di potere in termini di rapporti di forza molteplici, differenti, specifici, e perciò non può veramente identificare tutte le forme di potere e le tecniche attraverso cui queste si manifestano. Infine, gli storici che hanno tentato di verificare concretamente la teoria delle élite, aggiungono che quest'ultima amalgama tutte le posizioni di dominio e d'influenza e trasforma il potere politico e quindi la società politica in un fattore preponderante, col risultato evidente che i rapporti sociali generatori di divisioni, di squilibri, di conflitti, di regole, dunque d'autorità, sono cancellati e ignorati. La distribuzione dei ruoli sociali è effettuata dalla complessa dialettica tra una società civile divisa e le diverse istanze della vita sociale.

4. Nonostante i duri colpi portati alla dottrina dall'indagine storica, il concetto di élite ha dato luogo a tre direzioni di ricerche: la prima sull'uguaglianza, o piú precisamente sulle differenze individuali e sulle differenze di gruppo; la seconda sulla natura delle élite e sulla maniera di identificarle; e la terza sulla solidità epistemologica d'una teoria delle élite. Ovviamente l'incrocio o la confusione fra le tre direzioni sono inevitabili. Presupporre l'ineguaglianza conduce a certe constatazioni empiriche e a certe elaborazioni concettuali; postulare le élite significa pregiudicare la raccolta dei dati empirici; elaborare una teoria delle élite presuppone l'utilità d'una siffatta costruzione per la comprensione della realtà. Un tale circolo vizioso fa affermare a molti che i teorici delle élite assolvono la funzione ideologica, non rispondente nemmeno a un disegno cosciente, di consolidare il dominio borghese, offrendo alle classi medie prospettive illusorie di promozione sociale e alle classi proletarie il miraggio d'una vita felice sotto la protezione d'una élite illuminata. Vi sono autori [cfr., per esempio, Struve 1975], che tacciano tutte le teorie élitistiche d'elucubrazioni pseudoscientifiche, d'ideologie costitutivamente indispensabili al processo di razionalizzazione della società borghese.

Non è certo agevole dare un giudizio equilibrato sulla portata e sul valore scientifici delle teorie delle élite. Nate, senza dubbio, come critica dei regimi rappresentativi e delle rivendicazioni democraticistiche dei socialisti, tutte le versioni della teoria hanno sempre conosciuto delle utilizzazioni, mediate o immediate, di tipo ideologico. Senonché non possono ridursi a mera ideologia. Dal postulato che le minoranze comandano e che le maggioranze obbediscono è possibile far derivare sia la giustificazione dell'ordine esistente sia la rivendicazione d'una società alternativa. Il postulato può dar luogo a dottrine conservatrici come pure a dottrine progressiste, e del resto ciò s'osserva fa-

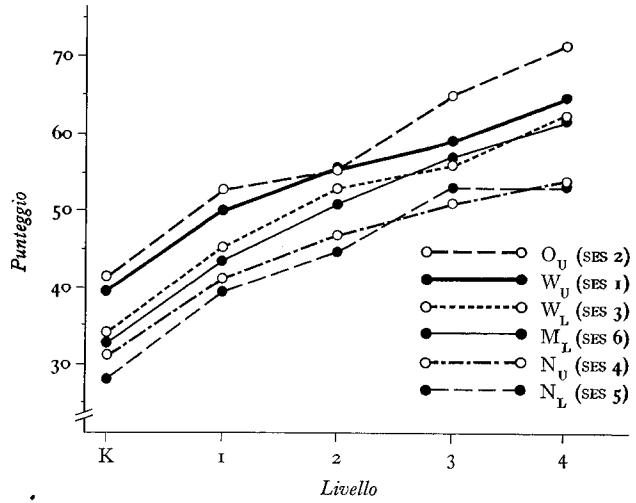


Figura 1.

Risultati ottenuti in differenti test d'intelligenza da Americani neri (N), bianchi (W), d'origine asiatica (O) e di origine messicana (M), appartenenti a centri urbani medi e superiori (U) o poveri e svantaggiati (L).

Sono stati isolati e classificati sei gruppi in base allo status socioeconomico (SES), da 1 a 6. (Da Jensen 1975).

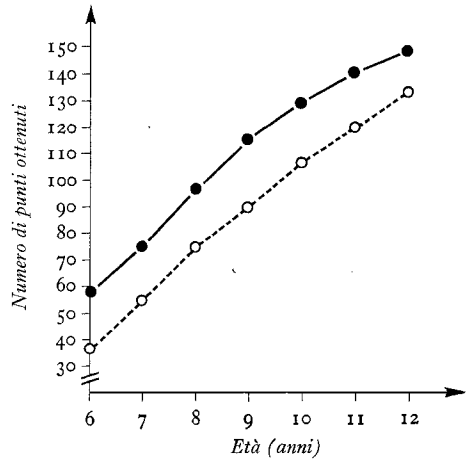


Figura 2.

Risultati di un'inchiesta dell'Ined (1944) sul livello intellettuale dei bambini in età scolare: la linea continua si riferisce ai figli di dirigenti, industriali, commercianti; la linea tratteggiata ai figli di contadini. (Da Reuchlin 1976).

cilmente allorché si fa la storia della questione [Bobbio 1971; Pennati 1961; Marletti 1966]. Perciò è necessario rilevare in proposito almeno i risultati piú significativi di talune ricerche empiriche, sia sulle differenze individuali sia sulle differenze di gruppo.

Innanzitutto, esistono serie ragioni per affermare che la vita sociale si fonderebbe sulle differenze e sulle ineguaglianze? E se gli uomini differiscono a causa delle diversità delle loro «intelligenze», ciò è dovuto a fattori ereditari oppure a fattori ambientali? Semplificando al massimo, due risposte inconciliabili fra loro sembrano oggi affrontarsi.

Una grande maggioranza di studiosi è dell'avviso che l'intelligenza umana non dipenda essenzialmente dall'eredità genetica. Essa, infatti, deriverebbe dall'ambiente sociale, il quale eserciterebbe influenze decisive sulla formazione delle capacità intellettuali, sulle facoltà di adattamento, d'osservazione, di deduzione, di riflessione. Nasciamo differenti sí, ma è il condizionamento sociale a renderci ineguali, facendoci quelli che effettivamente siamo.

Per altri studiosi, invece, l'intelligenza è ereditaria. Il patrimonio genetico ha un ruolo assolutamente determinante nella formazione della personalità. Tutte le capacità, le facoltà, l'intelligenza stessa sono iscritte entro limiti genetici invalicabili. Piccole variazioni possono ovviamente verificarsi, ma nessuna modifica sostanziale delle strutture fondamentali è possibile. Nasciamo ineguali e nessun intervento può distruggere questa realtà. Da ciò a concludere che certi individui e certi gruppi sociali hanno qualità e capacità superiori, il passo è breve ed è stato regolarmente fatto ai tempi di Galton ed ai nostri giorni da Jensen.

Cos'è in fondo questa ereditarietà, negata dagli uni e fatta valere dagli altri, sempre in nome della scienza? Come si può descrivere questa trasmissione di caratteri cosí specifici?

Gli studiosi, per risolvere questi problemi, ricorrono essenzialmente [Hebert 1977] al QI e all'ereditabilità. Il primo è il risultato d'una serie di test, mentre il secondo è una sorta di ponderazione statistica dell'importanza dei fattori genetici nelle differenze tra individui. Jensen [1973] pretende che i test d'intelligenza da lui utilizzati prescindano persino dai fattori culturali e si basino esclusivamente sulla realtà empirica. Infatti, egli e i suoi collaboratori li hanno elaborati sulla base d'osservazioni fatte su ragazzi figli d'immigrati messicani negli Stati Uniti e di altre minoranze etniche. Con questi testi Jensen verifica l'ipotesi dell'influenza dell'eredità sullo sviluppo dell'intelligenza e sui risultati scolastici. Esisterebbe, dunque, una distribuzione ineguale di geni intellettuali, per cui diventa lecito affermare la preponderanza del fattore genetico sul fattore ambiente nei processi di specificazione delle differenze. Jensen è dell'avviso che l'80 per cento dei fattori che determinano le specificità individuali è ereditario, mentre solo il 20 per cento è d'origine ambientale (cfr. fig. 1).

La contestazione del valore del QI e delle sue tecniche di misura è altrettanto giustificata di quella concernente l'ereditabilità, la quale è caratterizzata sulla base d'una molto discussa tecnica detta analisi delle varianze (cfr. fig. 2).

Ma il punto piú debole di tutta la costruzione è quello in cui si trasformano senz'altro le differenze individuali in differenze di gruppo, trasferendo i risultati degli studi psicometrici dall'individuale al collettivo, come regolarmente si fa sempre piú [Eysenck 1973]. Ora, possiamo sottovalutare il fatto che il QI non misura mai funzioni biologiche ma solo un insieme di facoltà d'origine sociologica sussunte, con un salto logico, nelle forme d'intelligenza individuale? Certamente no. Sappiamo peraltro che il rapporto espresso si riferisce solo ai margini delle differenze osservate fra individui testati, e che è valido unicamente all'interno d'una popolazione omogenea. In altri termini, il rapporto eredità/ambiente riguarda solo gl'individui su una popolazione ben definita, mai però le differenze fra gruppi. Per conseguenza, le differenze che possiamo osservare nei fanciulli d'origine sociale diversa sono, invece, sicuramente imputabili all'ambiente, e piú particolarmente alla condizione e alla situazione di classe (cfr. fig. 3 e tab. 1). Ciò risulta, inoltre, assai chiaramente dalle ricerche empiriche sull'uguaglianza delle *chances* scolastiche e sulla mobilità sociale [Boudon 1973; Girod 1971 e 1977], le quali rivelano che la posizione sociale degl'individui condiziona i risultati e le prestazioni scolastiche. Le classi superiori nell'ambito della strategia che mira a conservare il rango già acquisito utilizzano coscientemente tutti i mezzi disponibili, fra i quali il sistema scolastico ha un ruolo importante sebbene non esclusivo. Viceversa, le classi inferiori sono sprovviste d'una strategia analoga. Si contentano d'un livello d'istruzione basso e non utilizzano avvedutamente e volontaristicamente le possibilità ed i vantaggi di cui, peraltro, non sono mai totalmente sprovviste. L'insegnamento è impotente di fronte a questa situazione ed è per questo che non arriva ad offrire tutte le *chances* ai giovani d'origine modesta. Per questi ultimi, in realtà, la posizione economica, le costrizioni finanziarie, le ineguaglianze sociali diventano ostacoli molto piú difficili da sormontare di quelli ricevuti a titolo d'eredità biologico-genetica. Nel caso specifico, è l'ambiente a determinare esclusivamente l'ineguaglianza sociale? Non è possibile dare una risposta univoca. Uno studioso francese che da molti anni si occupa delle ineguaglianze sociali e del ruolo di queste nella formazione delle élite e delle masse, facendo il punto sullo stato attuale delle ricerche, pensa che l'ineguaglianza dei talenti e delle capacità deriva dal patrimonio ereditario, dalla scelta del coniuge e dai fattori sociologici. La congiunzione di questi fattori distribuisce gli individui in gruppi. «Naturalmente, la distinzione fra le élite e le masse, fra il gruppo A e il gruppo B semplifica la realtà solo per facilitare l'esposizione. Se infatti la dinamica sociale può essere tranquillamente analizzata in funzione dei concetti di massa e di élite, nella realtà concreta non esistono due gruppi che si possano opporre l'uno all'altro. Non esistono barriere fra le masse e le élite, ma una gerarchia complessa, con un passaggio continuo dei diversi gruppi dagli uni agli altri, senza che ci sia, il piú delle volte, un confine ben definito... D'altronde, la nozione di élite può essere definita come molto relativa. Cosí, se l'individuo Y in rapporto all'individuo Z può essere considerato come appartenente all'élite, lo stesso individuo Y in rapporto all'individuo X potrà essere ritenuto come appartenente alla massa. In questo senso, ogni gruppo può essere considerato come appartenente all'élite se lo si giudica in relazione a un altro di minori capacità. Infine, la lotta per il potere non si riduce semplicemente a una lotta fra le élite e le masse, ma è estesa, implacabile e feroce, a tutti i livelli della società, per la conquista di ogni particella di potere» [Allais 1974, pp. 293-94].

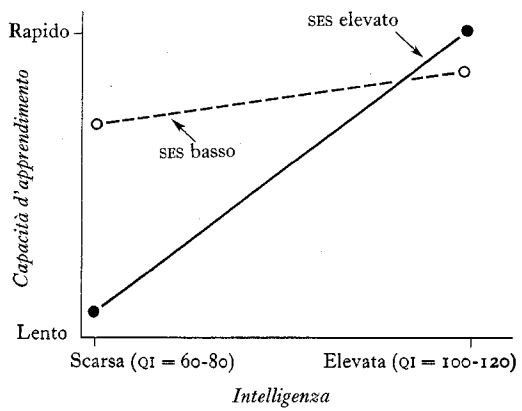


Figura 3.

Grafico che mostra la relazione esistente fra la capacità di apprendimento e il QI calcolato in funzione dello status socio-economico (SES). (Da Jensen 1969).

Con ciò l'investigazione è riportata al livello del gruppo, della strutturazione del potere all'interno del gruppo e tra i gruppi. Da Lynd a Hunter s'è tentato di valutare, attraverso indici elaborati con i metodi detti stratificazionali e reputazionali, la distribuzione del potere in piccole comunità sociali e di identificare cosí le élite che ne usano o l'utilizzano. I risultati di tali ricerche sono assai ambigui. Polsby [1963] ha osservato che s'arriva quasi sempre alla conclusione che la direzione della comunità è assicurata da una classe superiore, alla quale sono subordinati i leader politici, e che tra i dominanti e i dominati

Tabella 1.

QI medio di adulti di differenti categorie socio-professionali, e dei loro figli.

	Genitori	*Figli*
Quadri superiori	139,7	120,8
Quadri medi	130,6	120,8
Impiegati d'ufficio	115,9	107,8
Operai specializzati	108,2	104,6
Operai qualificati	97,8	98,9
Operai comuni	84,9	92,6
Media	100	100

esiste una situazione conflittuale. Ovviamente tutto ciò è troppo generico per poter evidenziare i meccanismi di dominio dell'élite nonché la sua natura e la sua consistenza, in questo genere di ricerche reputate di tipo monolitico.

5. Contro la concezione monolitica delle élite, contro quelli che, come Mills, parlano d'una élite come d'un gruppo ristretto e omogeneo, costituito dai dirigenti economici, dai militari e dai politici, aiutato da gruppi di pressione assai diversificati, e dominante una massa inorganizzata, è stata avanzata la tesi che siccome le strutture di potere sono, nelle società odierne, amorfe e indeterminate, le élite non possono non essere molteplici e disparate, quindi non omogenee, non chiuse, non solidali. Perennemente in competizione, nessuna può esercitare da sola una reale influenza. È la ragione che spinge Aron a parlare di pluralismo delle categorie dirigenti; a far dire ad altri che le élite ora cooperano ora s'affrontano ora si neutralizzano reciprocamente; a far scrivere a Mannheim che l'esistenza d'una pluralità d'élite che si fanno contrappeso e che ricercano l'appoggio delle masse è la condizione indispensabile al funzionamento della democrazia; a far sostenere a Dahl l'importanza dello studio delle decisioni e delle maniere di elaborarle, solo approccio per mettere effettivamente in evidenza la coincidenza degli interessi e delle solidarietà fra le élite e di circoscrivere rettamente i rapporti reali esistenti tra élite e masse.

Capacità di cui dispone un'élite al fine d'ottenere l'esecuzione d'una azione: è questo il potere? Possiamo assumerlo come qualcosa d'univoco, come potere su altri? Ha un'utilità, esercita delle funzioni sociali?

Per Parsons non vi sono dubbi: niente prova che il potere esercitato dal gruppo A sia stato sottratto a B o a C, oppure a B e a C. Il potere è una risorsa necessaria per l'adempimento di funzioni essenziali, cioè di tutte le funzioni che permettono alla società d'essere un sistema. Risorsa indispensabile, il potere è prodotto, distribuito, dato in funzione delle realizzazioni che l'organizzazione sociale deve compiere. È, insomma, la risorsa base per adempiere le azioni e gli avvenimenti sociali, in generale. Distinto dall'influenza, il potere rappresenta per il sottosistema politico ciò che la moneta simboleggia per il sottosistema economico e che l'influenza manifesta per il sottosistema normativo. Il potere è un vero e proprio strumento simbolico. Se la moneta permette di soddisfare le necessità materiali, il potere a sua volta consente d'utilizzare la minaccia per evitare l'adempimento d'un'azione indesiderabile da parte di altri, mentre l'influenza porta a convincere altrui della fondatezza delle posizioni sostenute. È cosí che gl'interessi e i fini collettivi che il sistema politico deve tradurre in realtà, lo sono effettivamente grazie al potere.

In tale prospettiva il potere è la facoltà e la capacità d'assicurare la realizzazione dei vincoli che legano le unità sociali e senza le quali i fini collettivi non potrebbero mai essere raggiunti e praticati. Perciò il potere non conosce soluzioni di continuità tra quello che ordina e quello che esegue; può concernere tempi e situazioni diversissime; è sempre legittimo giacché la sua funzione consiste principalmente nell'assicurare le funzioni sistemiche. Il potere illegittimo non è mai un vero potere. Certo, il potere implica la disposizione

della forza, la possibilità d'usarla, senonché tutto ciò è subalterno: la sua energia principale deriva dal suo carattere simbolico e interattivo, cioè dalla probabilità di poter usare la forza. È precisamente questa probabilità d'ordine essenzialmente simbolico che gli dona efficacia. Non la forza, ma la simbolica della forza fa dunque del potere quello che è effettivamente. Parsons riconosce tuttavia che il potere è distribuito in maniera ineguale, dal punto di vista delle competenze e da quello della gerarchia, ma ciò deriva innanzitutto dalla situazione di vicinanza o di lontananza del gruppo o dell'attore rispetto alle funzioni del sistema. È questa situazione a determinare l'ineguaglianza della distribuzione e che ci fa dire che il tale gruppo o il tale attore ha piú o meno potere. Il potere, dunque, opera sotto il segno dello squilibrio distributivo, il quale poi fonda una stratificazione sociale e determina una scala discendente di statuti. In altri termini, mentre l'influenza collega gl'individui ed i gruppi col legame della persuasione, il potere fissa un sistema gerarchico di relazioni. Parsons oppone, insomma, la negatività della costrizione propria al potere alla positività dell'influenza, il contrasto tra la rigidità delle gerarchie stabilite dal potere alla sveltezza delle relazioni che si creano attraverso l'influenza.

Facendo del sistema politico la fonte maggiore del potere, la tesi di coloro che sostengono che la classe politica è sottomessa al mondo dell'economia diventa cosí scarsamente pertinente.

Se l'autonomia del settore politico è cosí grande, non risulta piú possibile parlare dell'élite del potere. Anche se esistono gruppi sociali piú o meno omogenei, anche se avvengono passaggi da un gruppo all'altro, ciò non è piú rilevante. L'essenziale ormai è altrove, nel fatto cioè che nessun gruppo può controllare l'intero settore, che fra questi gruppi esiste competizione e concorrenza, lotta di esclusione/inclusione. È stato detto: «In altri termini, la politica non è soltanto un gioco fra dirigenti che cercano, in un contesto piú o meno rigorosamente concorrenziale, di massimizzare il quantum di potere che tocca loro, cioè il quantum di coercizione che possono esercitare gli uni sugli altri», ma soprattutto *problem-oriented* «la cui origine si trova fuori dalla concorrenza tra i dirigenti per il potere, e concerne sia le relazioni del sottosistema politico con gli altri sistemi sociali, sia le relazioni del sistema sociale nel suo insieme con tutto ciò che lo circonda inteso nel modo piú estensivo, cioè non soltanto l'ambiente fisico o le altre società, ma anche le caratteristiche biologiche, psicologiche e culturali degli individui che compongono la società. Anziché di scambio nelle due direzioni, sarebbe meglio parlare di scambio generalizzato» [Bourricaud 1977, pp. 188-89].

Se il potere è distribuito fra tutti i gruppi, se ogni gruppo può utilizzarlo unicamente nella sfera delle sue competenze, se nessun gruppo può disporne per l'insieme dei problemi, le questioni di coalizioni, di competenze e di conflitto diventano essenziali ma all'interno d'un paradigma che postula molteplicità d'élite, pluralismo di gruppi e capacità per questi di negoziare attraverso quelle la propria cooperazione, d'elaborare liberamente la propria strategia. Sul piano pratico, un tale paradigma comporta un vantaggio privilegiato per le procedure di scambio tra le élite e per i meccanismi di regolazione

delle azioni delle élite. Gli obiettivi specifici dei gruppi e delle loro élite sono negletti o sottovalutati rispetto agli obiettivi comuni e alla maniera di procedere.

6. Per gli studiosi d'ascendenza marxista questo tipo d'analisi è molto schematico, non rende affatto conto della realtà, delle pratiche sociali osservabili, e in piú postula una libertà e una molteplicità d'azioni e di reazioni al di fuori d'un modo di produzione, della strutturazione particolare dei sistemi economico, politico-giuridico e ideologico, e persino del tipo di formazione sociale. Il risultato d'un tale approccio conduce a mettere nel dimenticatoio le classi sociali e a privilegiare i fattori di coesione, d'ordine, d'organizzazione e d'equilibrio; a sopravvalutare la gestione e i rapporti regolatori a scapito di ciò che in ultima istanza è dominante e determinante, donde deriva l'egemonia a livello di classe.

Contro quelli, come Mills per esempio, che hanno staccato la nozione d'élite da quella di classe sociale, senza tuttavia riuscire a separarla dall'autorità e dal potere, gli studiosi marxisti rivendicano il primato dell'economico, dei rapporti di produzione e degli antagonismi di classe, i quali producono e riproducono, unificano e irradiano tutte le strutture sociali, le istituzioni, i comportamenti degli uomini preposti al funzionamento degli apparati amministrativi e ideologici. Poco importa che si parli d'élite, di classe dirigente, di gruppo dominante, purché non si dimentichi che la fonte di tutto è la classe, che la classe dominante è sempre proprietaria dei mezzi di produzione e che il potere non è mai una variabile indipendente dal modo di produzione dominante. L'analisi di classe si confonde quindi con quella del modo di produzione, secondo cui l'autonomia assoluta del potere è pura apparenza per cui risulta superfluo parlare d'indipendenza delle élite, d'eterogeneità di queste rispetto alle classi, all'appartenenza di classe, alla coscienza di classe. Separare la politica dall'economia è mistificante: il primato dei rapporti di produzione e la divisione sociale del lavoro non possono ingannarci quanto all'autonomia del potere e dello Stato. Si può parlare al massimo di autonomia relativa del potere e dello Stato nella dinamica dello sviluppo sociale [Poulantzas 1968; 1974; 1978], ma la sola realtà che conta è l'antagonismo fra i possessori dei mezzi di produzione e i proletari: i conflitti interni alle élite o tra le élite sono apparenze o epifenomeni. Appunto perciò la teoria delle élite resta una teoria totalmente falsa e in piú inaccettabile perché dissimula le reali relazioni di potere, nasconde le loro derivazioni dai rapporti di produzione. Non c'è potere al di fuori dei rapporti di classe, giacché il potere non è altro che la capacità di realizzare gl'interessi obiettivi propri alla classe.

Una tale posizione è stata però ulteriormente sfumata e vi sono studiosi che valorizzano ancor piú di Poulantzas i meriti della teoria delle élite e tentano addirittura di conciliarla con quella delle classi sociali. Lo studioso jugoslavo Lukič [1964], pur considerando la teoria delle élite psicologica, individualistica, statica, parziale, autocratica, pessimista e conservatrice, è tuttavia dell'avviso che essa può completare la teoria marxista, orientando quest'ultima

sui fattori psicologici, soggettivi e ideologici. Andando oltre il confronto fra teoria delle élite e teoria delle classi sociali, Dahrendorf ammette che le nostre società sono società conflittuali caratterizzate da affrontamenti strutturali fra due gruppi rivali. Questi gruppi hanno interessi e orientamenti diversi, persino totalmente opposti, per cui si trovano ineluttabilmente in situazione di conflitto. La posta in gioco e che giustifica il conflitto è il potere, l'autorità, il dominio. La teoria marxista delle classi si trova cosí fondata su quella d'autorità, mentre i conflitti diventano essenzialmente conflitti per il controllo o la limitazione dell'autorità. In tal modo lo studio delle élite si riduce a quello dell'autorità e della distribuzione di essa nelle società.

Quest'ultimo punto s'è trovato al centro del dibattito anche a causa dell'evoluzione storica di certe società dette socialiste. Il nuovo modo di produzione, lungi dall'avere distrutto i rapporti di dominio d'un gruppo sull'altro, aveva portato alla luce una nuova élite, quella dei tecnici, degli amministratori, dei coordinatori, dei funzionari, il cui potere non cessa d'aumentare. A molti, questa nuova élite è apparsa immediatamente come una nuova classe, capace d'esercitare un nuovo modo di sfruttamento, d'elaborare un nuovo regime politico e una nuova morale. Un italiano, Rizzi, non esita a parlare di collettivismo burocratico: «Lo Stato diventa il padrone e il direttore economico con la mediazione di una nuova classe privilegiata a cui la società dovrà, nel corso di un nuovo capitolo della storia, pagare le spese di questa direzione» [1939, p. 251].

Nuova élite, nuova classe? In situazione di dominio assoluto o di subordinazione? Classe dominante o frazione d'una classe dominante nuova in corso di elaborazione? Queste domande alimenteranno un dibattito che non s'era mai spento nel movimento operaio internazionale. Verso il 1905 Waclaw Makhaiski aveva parlato del socialismo come dell'ideologia d'una nuova élite ascendente e delle organizzazioni rivoluzionarie come di strumenti di difesa degli interessi di questa nuova élite. Gli élitisti classici avevano sviluppato questo punto di vista, grazie soprattutto a Michels e a Pareto. Ma adesso sono uomini come Pannekoek, Kautsky, Weil, Burnham, Djilas, Lefort e Castoriadis a riprendere tutta la problematica e a formularla in maniera totalmente originale. Con Lefort e Castoriadis s'arriva persino a dubitare del partito d'élite come organo del potere e del principio stesso della professionalizzazione dell'attività organizzativa, sia essa garantita dai principî della delegazione e della revocabilità. Distinguendo tra i fondamenti economici della nuova élite/burocrazia e la sua origine istituzionale (il partito), questi teorici mostrano le vie attraverso cui oggi s'arriva a un sorta d'organizzazione scientifica dell'ineguaglianza: la limitazione della diffusione delle informazioni, la costituzione di domini riservati per le decisioni, la gerarchizzazione delle funzioni e la differenziazione degli stipendi sono fattori piú rilevanti della nazionalizzazione dei mezzi di produzione e del controllo della pianificazione. La conclusione è quasi ovvia: l'economia, la politica e l'ideologia non discendono dal modo di produzione. Esistono indipendentemente da esso, anzi consentono al sociale di ricostituirsi in quanto tale combinando in maniera nuova elementi preesistenti e creando

cosí un nuovo modo di produzione. I meccanismi che rendono possibile la ripetizione e i processi fondamentali della socializzazione, cioè la produzione e la riproduzione dei rapporti sociali sono allora l'economia/produzione, la politica/potere e l'ideologia/rappresentazione [Lefort 1971; 1978]. Dopo di che la concezione elitista e del potere derivante da determinismi storici appare come un'illusione totalitaria giacché l'attività di tutti gli uomini, cioè delle masse, è un fattore storico autonomo e creatore. Dice con vigore Castoriadis: «Noi non siamo al mondo per contemplarlo o per subirlo; il nostro destino non è la servitú; c'è un'azione che può appoggiarsi su ciò che è per far esistere ciò che vogliamo essere; comprendere che siamo apprendisti stregoni è già un passo fuori dalla condizione di apprendista stregone, e comprendere la ragione per cui lo siamo è il secondo; al di là di un'attività non cosciente dei suoi veri fini e dei suoi risultati, al di là di una tecnica che in base a calcoli esatti modifica un oggetto senza che ne consegua qualcosa di nuovo, può e deve esserci una prassi storica che trasforma il mondo trasformandosi, che si lascia educare educando, che prepara il nuovo rifiutandosi di predeterminarlo poiché sa che sono gli uomini a fare la loro storia» [1975, p. 77].

7. Ma se gli uomini fanno la storia, vi sono gruppi, movimenti, élite, che in certe circostanze possono accelerare l'evoluzione e lo sviluppo delle idee, dei sentimenti, delle emozioni, facilitarne la presa di coscienza? I problemi inerenti alla modernizzazione delle società tradizionali, al cambiamento sociale ed economico e alla costituzione delle stesse giovani nazioni, hanno riproposto al pensiero sociale, e in una prospettiva radicalmente diversa, la questione di chi è induttore privilegiato dell'azione storico-sociale. Chi sono gli agenti che, in una situazione d'atrofia sociale d'arretratezza economica, possono svegliare le coscienze, mobilitare le volontà, mettere in movimento i processi d'industrializzazione?

L'osservazione della realtà sociale nelle società del Terzo Mondo, dalla costituzione dei movimenti di liberazione nazionale alle rivolte anticolonialiste e alla proclamazione dei nuovi Stati, mostra che gli animatori dei movimenti sociali e dei gruppi di pressione, che gli attori indispensabili al funzionamento e al cambiamento delle società formano dei gruppi ristretti, coscienti d'una identità particolare, dei loro diritti e dei loro doveri, aventi delle regole comuni di condotta, a cui il possesso di competenze specifiche assicura una posizione a parte nel sistema sociale. Questi gruppi costituiscono in certe società l'anima e il motore dello sviluppo sociale, insomma gli induttori d'innovazioni, di modelli di comportamento e di stili di vita. La vecchia idea schumpeteriana dell'imprenditore agente dello sviluppo, trova, sebbene profondamente modificata, un nuovo campo d'applicazione. S'è allargata la sfera d'azione di questi attori a tutti i settori della vita sociale, per cui è stato necessario studiare l'attività d'ognuno di questi gruppi d'attori, vederne i meccanismi attraverso i quali effettuano la reciprocazione delle interazioni, metterne in luce i rapporti con le masse. In taluni casi s'è persino stabilita una tipologia allo scopo di distinguere queste élite in élite simboliche, ideologiche, carismatiche, tradizionali, tecnocratiche ed economiche e s'è convenuto che la cooperazione e la coalizione di tutte queste élite davano sovente luogo a regimi oligarchici, fondamentalmente autoritari, probabilmente indispensabili per scatenare i processi di modernizzazione. Dopo di che la teoria delle élite e la teoria dell'oligarchia riprendono un nuovo respiro e anche una nuova fortuna. I vecchi dibattiti sono abbandonati, i nuovi mettono tra parentesi la questione dei rapporti fra la teoria delle élite e la dottrina dell'uguaglianza. Nelle democrazie occidentali si opporrà all'élite unificata con poteri assoluti e illimitati il pluralismo delle élite, la loro competizione, i loro scontri, i loro compromessi, le loro capacità di contrastare la crescita delle influenze e l'aumento dell'autorità a profitto d'uno solo. Dappertutto ritornerà in onore l'interrogativo sulla natura della democrazia, sulle sue condizioni d'esistenza, sull'uguaglianza, cioè se l'individuo deve avere un esclusivo ambito di attività o se invece deve svilupparsi nel ramo da lui preferito in maniera che, se ci è permesso parafrasare il celebre postulato marxiano, le diverse funzioni sociali che adempie non sono che altrettante forme di attività. E per questa via si riscopre che il sapere o le competenze specifiche sviluppano un tipo di direzione della società e un'ideologia giustificatrice che fa continuamente riferimento alla scienza.

Lo studio delle categorie socioprofessionali e soprattutto dei meccanismi di riproduzione, mettono in evidenza le modificazioni radicali operatesi nella diffusione del lavoro e l'importanza delle funzioni intellettuali in tale contesto. Il ruolo degli intellettuali è considerevole per la riproduzione, per la diffusione, per il potere: produzioni simboliche, ideologie dominanti, ideologie politiche, dissimulazione dei rapporti obiettivi tra le classi, diffusione, volgarizzazione, socializzazione, integrazione, adattamento, ecc. fanno parte del lavoro intellettuale. Ciò del resto è confermato dagli sviluppi quantitativi dei ruoli intellettuali in tutte le società, e specie in Italia, dove su una popolazione globale di 54 milioni (nel 1971), attiva di 19 milioni, esistono 2 907 000 unità che esercitano una funzione professionale di carattere intellettuale, ossia 14 681 intellettuali ogni 100 000 abitanti.

Intellettuali come nuove élite? Nuove élite come burocrazia e come amministrazione? Intellettuali organici, nuovi mandarini, eclissi dell'intellettuale in quanto deviante? La disparità delle risposte mostra una sola cosa: il rigore e la lucidità non arrivano ancora a sottrarci agl'imbarazzi e agl'inganni delle ideologie. Donde illusioni e tremori e confessioni ingenue: siamo gli sgherri del potere, perché il potere è dappertutto, nel desiderio, nella storia, nella lingua. Persino la rivolta è un inganno: infatti essa ci riconduce sempre alla servitú, alla sottomissione. Individuo e Leviathan si fondono cosí, anzi si confondono come se fossero essenziali l'uno all'altro. I rapporti sociali di produzione non sono piú le fondamenta della realtà sociale. La società è sempre scomposta in élite e masse, in dominanti e dominati, e ciò indipendentemente dal grado di sviluppo delle forze produttive. Persino la democrazia diventa la matrice di questa divisione, l'accetta e vi si sottomette, accettando ad un tempo la differenza e contestando le ineguaglianze. Rivincita postuma di Tocque-

ville sugli élitisti e sugli avversari delle teoriche élitiste? Le ricerche attuali sul potere, sulla democrazia, sui totalitarismi, sul pluralismo rivelano una tale situazione d'incertezza, che qualsiasi risposta sarebbe ad un tempo troppo arrischiata e totalmente inopportuna. [G. B.].

Albertoni, E. A.
1978 *Gaetano Mosca, storia di una dottrina politica. Formazione e interpretazione*, Giuffré, Milano.

Allais, M.
1974 *Classes sociales et civilisations*, ISEA, Paris.

Beck, E., e Thomas, J.
1968 *Political Elites: A Select and Computerized Bibliography*, Mit Press, Cambridge Mass.

Bobbio, N.
1971 *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Bari.
1976 *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino.

Boudon, R.
1973 *L'inégalité des chances. La mobilité sociale dans les sociétés industrielles*, Colin, Paris.

Bourricaud, F.
1977 *L'individualisme institutionnel. Essai sur la sociologie de Talcott Parsons*, Presses Universitaires de France, Paris.

Busino, G.
1975 *Sociologia e storia. Elementi per un dibattito*, Guida, Napoli.

Castoriadis, C.
1975 *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris.

Chaussinand-Nogaret, G.
1975 *Une histoire des élites, 1700-1848*, Mouton, Paris.

Cook-Lopreato, S.
1974 *The fondamentals of élite circulation: toward formalization and extension of Pareto theory*, in «Revue européenne des sciences sociales», XII, n. 33, pp. 51-74.

Eysenck, H. J.
1973 *The Inequality of Man*, Temple Smith, London.

Friedrich, C. J.
1965 *A critique of Pareto's contribution to the theory of a political élite*, in «Cahiers Vilfredo Pareto», n. 5, pp. 259-67.

Girod, R.
1971 *Mobilité sociale. Faits établis et problèmes ouverts*, Droz, Genève.
1977 *Inégalité-Inégalités. Analyse de la mobilité sociale*, Presses Universitaires de France, Paris.

Goblot, E.
1925 *La barrière et le niveau. Etude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*, Alcan, Paris.

Hebert, J.-P.
1977 *Race et intelligence*, Copernic, Paris.

Jaher, F. C.
1973 *The Rich, the Well Born, and the Powerful. Elites and upper Classes in History*, University of Illinois Press, Urbana Ill.

Jensen, A. R.
1969 *Intelligence, learning-ability and socioeconomic status*, in «Journal of Special Education», III, pp. 23-35.
1973 *Educability and Group Differences*, Methuen, London.

Jensen, A. R.
1975 *Race and Mental Ability*, in J. F. Ebling (a cura di), *Racial Variation in Man*, Academic Press, New York.

Lasswell, H. D., e Lerner, D.
1965 *World Revolutionary Elites. Studies in Coercive Ideological Movements*, Mit Press, Cambridge Mass.

Lefort, C.
1971 *Eléments pour une critique de la bureaucratie*, Droz, Genève.
1978 *Les formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris.

Lukič, R. D.
1964 *La théorie de l'élite chez Pareto et Marx*, in «Cahiers Vilfredo Pareto», n. 4, pp. 95-108.

Marletti, C.
1966 *Classi ed élites politiche: teorie ed analisi*, in F. Alberoni (a cura di), *Questioni di sociologia*, La Scuola, Brescia, vol. II, pp. 143-96.

Michels, R.
1911 *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Klinkhardt, Leipzig (trad. it. Il Mulino, Bologna 1966).

Mosca, G.
1896 *Elementi di scienza politica*, Bocca, Roma.

Pareto, V.
1902-903 *Les systèmes socialistes*, Giard et Brière, Paris (trad. it. Utet, Torino 1974).
1916 *Trattato di sociologia generale*, Barbera, Firenze.

Pennati, E.
1961 *Elementi di sociologia politica*, Comunità, Milano.

Polsby, N. W.
1963 *Community Power Political Theory*, Yale University Press, New Haven Conn.

Poulantzas, N.
1968 *Pouvoir politique et classes sociales de l'Etat capitaliste*, Maspero, Paris (trad. it. Editori Riuniti, Roma 1971).
1974 *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Seuil, Paris.
1978 *L'état, le pouvoir, le socialisme*, Presses Universitaires de France, Paris.

Reuchlin, M.
1976 (a cura di) *Cultures et conduites*, Presses Universitaires de France, Paris.

Ripepe, E.
1971 *Le origini della teoria della classe politica*, Giuffré, Milano.
1974 *Gli elitisti italiani*, Pacini, Pisa.

Rizzi, B.
1939 *La bureaucratisation du monde*, Hachette, Paris (trad. it. Sugar, Milano 1977).

Röhrich, W.
1972 *Robert Michels. Von Sozialistisch-syndakalistischen um faschistischen Credo*, Duncker und Humblot, Berlin.

Rousseau, J.-J.
[1754] *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, Rey, Amsterdam 1755 (trad. it. in *Scritti politici*, Utet, Torino 1970, pp. 265-370).
1762*a* *Du contrat social*, Rey, Amsterdam (trad. it. Einaudi, Torino 1971[3]).
1762*b* *Emile, ou de l'éducation*, Néaulme, La Haye (trad. it. Editori Riuniti, Roma 1975).
1764 *Lettres écrites de la montagne*, Rey, Amsterdam (trad. it. in *Scritti politici*, Utet, Torino 1970, pp. 845-1077).

Struve, W.
1975 *Elites against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933*, Princeton University Press, Princeton N.J.

Taine, H.
1878 *Les origines de la France contemporaine*, II.1. *La révolution: L'anarchie*, Hachette, Paris.

Vecchini, F.
1968 *La pensée politique de Gaetano Mosca et ses différentes adaptations au cours du XXe siècle en Italie*, Editions Cujas, Paris.

Il concetto di élite si oppone tradizionalmente a quello di **masse**, essendo l'élite, secondo certe teorie sociologiche, una minoranza (cfr. **maggioranza/minoranza**) che incarna i **valori** fondamentali della **società** e che, in virtú di ciò, sottomette al suo controllo (cfr. **controllo sociale**) il resto della popolazione.

Superando la dicotomia **democrazia/dittatura** (cfr. **egemonia/dittatura, libertà**), la teoria delle élite ha affermato che qualsiasi società è sempre retta da élite, svolgendosi ogni conflitto non fra **partiti** nell'ambito dell'organizzazione politica data, ma tra le élite che la dominano. Ogni teoria della **politica** dovrà quindi tener conto del modo di formazione, trasmissione e circolazione della vera classe dirigente (cfr. **casta, generazioni**), dei gruppi (cfr. **gruppo**) che detengono il potere (cfr. **potere/autorità**) e che utilizzano lo **stato**, il **diritto**, l'**educazione**, la **religione**, facendo leva in diverso modo sui meccanismi di riproduzione delle disuguaglianze (cfr. **uguaglianza**) sociali (cfr. **discriminazione, esclusione/integrazione, repressione, tolleranza/intolleranza**).

Ma le élite possono anche essere l'espressione della classe cui appartengono; ogni teoria delle élite, quindi, non può prescindere sia dalla divisione in **classi** della società sia soprattutto dal **modo di produzione** che governa la sua **economia** (cfr. **borghesi/borghesia, proletariato, burocrazia, formazione economico-sociale, capitale, lavoro**), che dànno vita alle **istituzioni** politiche. Rispetto al marxismo che reintegra all'interno di un'**ideologia** la teoria delle élite, nata come qualcosa che si poneva al di sopra della lotta politica per partiti (cfr. **conflitto, agonismo, consenso/dissenso**), vanno facendosi luce nuove opinioni sulle élite e sul loro ruolo (cfr. **ruolo/status**) nella società. Piú che di una élite omogenea, la lotta politica appare infatti come uno scontro in cui si coalizzano gruppi di diversa estrazione, con alleanze spesso mobili, rappresentativi o meno di una o piú basi sociali. Le funzioni politiche esercitate da queste minoranze privilegiate (cfr. **avanguardia, burocrazia, intellettuali**) hanno riportato in primo piano la presenza delle élite e della loro funzione nei sistemi politici attuali.

Il racconto mitico della torre di Babele rende conto di un orizzonte dell'immaginazione umana: la pluralità è sconcertante, ambigua, di per sé cattiva. All'inizio tutto era omogeneo, uniforme, affine. Nell'universo dell'unità e dell'uguaglianza nessuna differenza rompeva l'armonia. L'immagine del tempo tramontato, in cui tutti gli uomini potevano e cercavano di comprendersi, sembra essere il contraltare delle realtà linguistiche. Al di fuori degli insiemi etnici uniti da legami comunitari e/o da una situazione territoriale, su scala piú ridotta si ritrova anche l'introduzione delle differenze linguistiche, corrispondendo i «patois» ai legami regionali o locali, i gerghi ai legami sociali e professionali. In questi linguaggi periferici, fossero essi naturali o artificiali, le realtà sociali trovavano il loro pieno riflesso, e i bisogni collettivi di espressione e di comunicazione da parte di particolari insiemi umani trovavano soddisfazione.

Lo studio degli argot interessa da tempo i linguisti, tanto che la bibliografia relativa a tale soggetto è già molto estesa. Se si vuole considerare il gergo come fenomeno sociostorico, nella prospettiva della storia sociale si hanno già a disposizione parecchi studi compiuti da sociologi come Salillas [1896] o Niceforo [1912] e da linguisti come Cohen [1919], Dauzat [1929], Guiraud [1956] (e si potrebbe anche ricordare il recente lavoro di André Stein [1974]). Si presentano tuttavia ancora delle incertezze, a riguardo della definizione del fenomeno come della sua origine e dei suoi caratteri principali. Cohen [1919] propose di considerare l'argot come linguaggio parassitario di un gruppo all'interno di un piú generale ambito linguistico da cui esso trae la fonologia, la morfologia e la sintassi.

Quella di essere segreto non è certamente la caratteristica principale del linguaggio: essa si presenta come uno dei meccanismi di difesa del gruppo. Secondo Cohen, il carattere limitato della comunicazione all'interno di un gruppo spiega la povertà lessicale del gergo. Dauzat [1929], in apertura del suo studio sugli argot ha sottolineato l'importanza dei tre elementi che condizionano il gergo sul piano socioculturale: l'isolamento sociale o geografico del gruppo in questione, il carattere errante o migratorio del gruppo o della professione da esso esercitata, la situazione transitoria e di frontiera delle regioni nelle quali si verifica il rimescolarsi di diversi influssi linguistici. Anche Guiraud [1956] ha sottolineato lo stretto rapporto che esiste fra il gergo e il carattere chiuso del gruppo che lo impiega e ha anche messo l'accento sull'uso sociale di tutti gli argot. Le preoccupazioni dei linguisti si congiungono pertanto con quelle della storia sociale.

1. *Parlare tecnico e codice marginale.*

Il gergo – a differenza, forse, del patois – è un fenomeno culturale marginale per eccellenza. Nasce e continua ad esistere come tale; il suo carattere non-naturale è legato alla sua funzione: esso è creato e ricreato per servire ai bisogni dei gruppi marginali. Nell'uso moderno del termine, la sua applicazione si è notevolmente ampliata: si parla del gergo dei giornalisti, di un partito (o del Partito), degli studenti, dei soldati, dei ferrovieri, persino del gergo della guerra '14-18, e poi del gergo della taverna, del bordello, del casinò. Si parla di gergo quando un gruppo particolare impiega un vocabolario o una terminologia speciale, ovvero quando una situazione specifica dà luogo alla formazione di un uso linguistico e di una serie di parole che non fanno parte della circolazione linguistica regolare. Il gergo nella sua accezione piú ampia non equivale al linguaggio dei gruppi caratterizzati da anomia, o dell'ambiente criminale. Già nel secolo XVII Niccolò Villani notava: «E non è altra differenza tra 'l gergo e 'l furbesco, se non che tutto quello che è furbesco è anche gergo, ma tutto quello che è gergo non è furbesco» [1634, p. 80].

La moderna sociolinguistica ha dimostrato che la lingua in quanto codice generale, tollera l'esistenza dei subcodici impiegati da certi ambienti sociali. Questi subcodici esprimono gli scarti culturali che si sono formati tra differenti classi sociali e talora servono da ossatura a delle subculture. Ciò che caratterizza il fenomeno gergale è che esso è una creazione deliberata e cosciente nella quale si esprime il ripiegamento di un gruppo su se stesso, il rinchiudersi di un gruppo nei confronti della società globale. Nondimeno è vero che alcuni linguaggi professionali si affermano allo stesso modo; nella storia dei linguaggi segreti in alcuni paesi i linguaggi professionali, in particolare quelli delle professioni migratorie o erranti, ebbero una grandissima importanza.

In Russia il primo linguaggio segreto conosciuto è una parlata dei venditori ambulanti del distretto di Kovrov durante il governo di Vladimir. Noti dagl'inizi del secolo XVIII in ogni angolo dell'impero russo sino alla Grecia, essi usavano tra loro un idioma speciale, detto «linguaggio ofeno» (*ofenskij jazyk*). Nel dizionario dell'imperatrice Caterina II (*Linguarum totius orbis vocabularia comparativa*, pubblicato da Peter Pallas nel 1786-89) si trova una presentazione di questo idioma (e di circa cento parole), chiamato «parlata di Suzdal'», poiché era descritto secondo le notizie dei mercanti della regione di Suzdal'. Nel XIX secolo si constatò l'esistenza di molte altre parlate locali dello stesso tipo, legate sempre ai venditori ambulanti o agli artigiani itineranti, che furono poi alla base della formazione del linguaggio segreto dei mendicanti e dei vagabondi russi. Una buona parte del linguaggio specifico dei venditori e artigiani ambulanti russi è un parlare tecnico legato al mestiere esercitato; c'è inoltre un importante settore costituito dalle parole che devono sostituire quelle della lingua d'uso, come l'acqua, la mano, dare, lavorare. Si constata cosí che insieme all'uso dei termini e delle espressioni tecniche spe-

cifiche per un determinato mestiere, c'è la ricerca di rendere incomprensibile agli altri, agli «estranei», la comunicazione che avviene tra i membri della comunità professionale. E si può pensare che la situazione specifica di certi mestieri, mettendoli in disparte nel mondo corporativo, li spingesse a darsi un mezzo di difesa, un fattore di coesione di gruppo, un attributo di chiusura o un segno di superiorità: un linguaggio speciale.

È probabilmente alla situazione particolare del commercio nel mondo preindustriale e al carattere di anomia dell'erranza che si deve collegare il ruolo dei venditori ambulanti nella formazione dei gerghi. Anche in Francia sembra che sia avvenuto qualcosa di simile. Del linguaggio segreto dei merciai francesi – che disponevano di una curiosa organizzazione corporativa, in molti punti esoterica – si hanno notizie risalenti fino al XIV secolo. Nei trattati sui gruppi marginali francesi che apparvero nel XVI e nel XVII secolo la conoscenza del gergo dei merciai è considerata come facente parte dell'attrezzatura dei vagabondi. Inoltre si può supporre che il linguaggio segreto dei merciai abbia influenzato quello originario dei gruppi criminali francesi.

Nella maggior parte dei linguaggi professionali è la terminologia tecnica stessa a renderli incomprensibili agli altri. Il *canut* (il parlare dei *canuts*, degli operai setaioli di Lione), accertato dalla fine del XVIII secolo, è «un linguaggio ibrido, miscuglio di termini tecnici, di argot, di francese e di dialetto» [Şăineanu 1907, p. 260]. Cesare Lombroso [1876] durante alcuni sondaggi etnosociologici in Italia settentrionale constatò l'esistenza di molti gerghi degli artigiani; a Canobbio (lago Maggiore) trovò i gerghi degli spazzacamini, dei vignaioli, dei camerieri, degli imbianchini; in Piemonte, a Casale dei muratori, a Cuorgnè dei calderai. Gl'impagliatori di sedie di Rivamonte (Belluno), che viaggiavano in gruppo attraverso il Nord d'Italia per stabilirsi saltuariamente nella Francia meridionale, usavano agli inizi del nostro secolo un linguaggio speciale.

Tra i linguaggi professionali si presenta molto spesso il linguaggio degli attori. Nel dominio linguistico arabo, fin dall'inizio del XVIII secolo è accertata l'esistenza del linguaggio segreto degli attori: di esso i linguisti hanno cominciato a fornire descrizioni a partire dai primi anni di questo secolo. È significativo che il lessico di questo linguaggio sia costituito non solo dalle parole tecniche relative alla messa in scena ed al mestiere di attore, ma anche da quei numerosi termini forgiati espressamente per rendere incomprensibile agli estranei, ai non-iniziati la conversazione fra gli attori. Questo gergo è stato utilizzato anche da altre categorie di artisti, cantanti, narratori, servendo non all'esercizio vero e proprio del mestiere ma alla comunicazione interna del gruppo professionale. Nel caso degli attori si potrebbe inoltre sottolineare il carattere errante della professione e i differenti legami che, a un certo stadio del suo sviluppo, l'uniscono ai bassifondi [cfr. Kahle 1926-27]. Anche nell'Asia centrale si è constatata l'esistenza di linguaggi speciali propri dei mestieri di artista e musicista [cfr. Troickaja 1948]. Per quanto riguarda quest'ultimo caso, si possono collegare in gran parte i gerghi del XX secolo a quello dei mendicanti e vagabondi del XIV secolo.

Un curioso esempio della presenza della storia in queste formazioni linguistiche è fornito dal linguaggio tecnico dei commercianti di bestiame. In esso si è potuta constatare la presenza di numerose espressioni ebraiche e yiddish; nel caso del gergo dei mercanti olandesi, ancora dopo la seconda guerra mondiale circa il 90 per cento dei termini poteva essere riconosciuto come proveniente da parole ebraiche e yiddish deformate. Il fatto si spiega con l'importanza del commercio di bestiame da parte di ebrei (legato alle prescrizioni della loro religione). Si sa inoltre che i mercanti ebrei di cavalli si servivano di un linguaggio segreto che in seguito è stato adottato anche da commercianti non-ebrei.

Questi linguaggi professionali influenzavano qualche volta i gerghi dei gruppi caratterizzati da anomia, ma piú spesso furono tributari di questi gerghi testimoniando la loro penetrazione negli ambienti popolari. Il parlare tecnico diventava cosí un linguaggio segreto.

2. *Scoperte e decrittazioni.*

Sconcertante per gli uni, «concertante» per gli altri, il gergo vive e funziona nella tensione fra la società organizzata e i gruppi caratterizzati da anomia o marginalità. L'anomia sociale, la non-osservanza delle norme della vita collettiva e delle regole del gioco sociale non impedisce che i gruppi marginali dividano la comunità sociale e culturale del loro tempo; allo stesso modo, parlano la lingua della loro comunità etnica pur separandosene per l'uso di un codice chiuso e segreto. Ogni segreto suscita la curiosità e il timore; ciò è piú vero ancora per le realtà linguistiche, dato che la differenza sul piano principale della comunicazione tra gli uomini è sempre sentita come un fatto strano (l'ingenuità di certe denominazioni etniche – in polacco, per esempio, i Tedeschi sono stati designati come *niemcy* 'i muti', perché parlano un idioma non compreso dagli Slavi – è assai rivelatrice). La presa di coscienza dell'esistenza del «gergo» si accompagna allo sforzo di decrittazione di questo linguaggio. Le nostre conoscenze dei gerghi sono tributarie dei successi e dei fallimenti di queste ricerche. Nel corso della storia questi successi furono raramente completi, il che deriva dalla natura stessa dei gerghi e dalla dinamica dei loro cambiamenti, ma anche dai meccanismi di difesa dei gruppi che producono ed elaborano questo linguaggio: una volta interamente decrittato, esso, infatti, non poteva piú servire.

I mezzi di decrittazione furono molto diversi.

Tra le varie decrittazioni di gerghi nel medioevo, andrà citato il caso del dominio linguistico arabo. In conseguenza dell'interesse letterario (e, si potrebbe dire, precocemente sociologico) per i bassifondi della società, portato dalle élite sociali e intellettuali del mondo arabo dal IX secolo, si dispone di numerose descrizioni di mendicanti e vagabondi. Nel IX secolo il poeta ed erudito al-Giāḥiẓ compose un certo numero di trattati sui mendicanti, briganti e vagabondi, e nel suo *Libro degli avari* (*Kitāb al-bukhalā'*) presentò la vita

di un capo dei mendicanti stabilitosi ad al-Baṣra alla fine della sua vita, dopo aver viaggiato attraverso tutto il mondo arabo. Egli descrisse una quindicina di categorie di mendicanti e truffatori (dichiarando del resto di conoscerne molte altre). Nella prima metà del x secolo un altro scrittore, al-Baihaqī, continuò questo genere di descrizione e a fianco delle categorie passate in rassegna da al-Giāḥiẓ ne presentò un'altra dozzina dandone la descrizione. In ambedue i casi si può pensare che gli elenchi di categorie traducano certe realtà insieme linguistiche e sociali e che i termini utilizzati da questi autori provengano dal linguaggio speciale dei mendicanti. La piú ampia documentazione concernente tale linguaggio risale alla seconda metà del x secolo ed è legata soprattutto all'attività personale e all'opera letteraria di Abū Dulaf al-Khazrajī. Nel suo poema egli presenta un ampio ventaglio di categorie di mendicanti. «Noi siamo la confraternita dei mendicanti e nessuno può disconoscere la nostra orgogliosa fierezza. Di noi vi sono diversi gruppi, e, se volete conoscerli, qualcuno informato e competente [come me] potrà ampiamente mettervi al corrente» egli dichiara [citato in Bosworth 1976, II, p. 192]. Abū Dulaf elenca un centinaio circa di categorie di mendicanti e fornisce spesso, oltre ai loro nomi precisi, anche i termini coi quali essi designano le differenti tecniche di accattonaggio e truffa, le persone che ne cadono vittima, le situazioni specifiche, ecc. La lista dei termini d'uso non comune che si trovano nel poema è molto lunga. Se si volesse considerarli come facenti parte del vocabolario specifico dei mendicanti, si potrebbe arrivare a un numero considerevole; sembra però che molte parole, in particolare quelle di tipo osceno, pur restando al di fuori del linguaggio delle élite, non fossero specifiche dell'argot di Banū Sāsān, che è il nome arabo di questa «confraternita» di mendicanti. Non vi è comunque alcun dubbio che la terminologia che compare nel poema di Abū Dulaf appartenga al gergo dei mendicanti. Infatti, nelle fonti biografiche che lo riguardano si può trovare un certo numero di informazioni che accertano la sua conoscenza del gergo dei mendicanti; inoltre si sa che il suo mecenate e amico, Ṣāḥib Ibn ʿAbbād, appassionato degli usi e costumi dei mendicanti, aveva imparato perfettamente il loro gergo e si compiaceva di raccontare le storie che li riguardavano, prima alla corte di ʿAḍud ad-Daula presso la quale si trovava in qualità di alto funzionario, poi, una volta diventato visir, nella propria corte; egli faceva venire e ospitava presso di sé dei mendicanti e spesso conversava con qualcuno dei suoi amici facendo uso di quel gergo. L'interesse per l'ambiente dei mendicanti faceva anche parte dell'atmosfera intellettuale dell'epoca (questo sarà il caso, come si vedrà, della corte dei Medici). Si deve inoltre ricordare che il gergo dei mendicanti assume nell'alto medioevo una denominazione particolare, *munāghāt*, che sembra però essere stata poco utilizzata durante il medioevo e per nulla nell'arabo moderno.

Abū Dulaf, quando introduce nel suo poema termini del gergo dei mendicanti, aggiunge il piú delle volte una sorta di commento per spiegarne il senso esatto. Vi sono cosí circa duecento parole ed espressioni designanti le categorie dei mendicanti (parecchie delle quali vanno riferite al linguaggio erotico popolare), i particolari e le situazioni della loro vita quotidiana, che Abū Dulaf stesso considerava che risultassero incomprensibili per i suoi lettori o ascoltatori.

Non diversamente accade in un'opera analoga scritta alcuni secoli piú tardi, il *Qaṣīda Sāsāniyya*, poema in argot di Ṣafī d-Dīn [cfr. Bosworth 1976, II, pp. 295-301]. Nato nel 1278 e morto a Baghdād nel 1349, viaggiatore assiduo all'interno dell'Iraq e al di fuori delle sue frontiere, compose diversi poemi indirizzati ai sovrani mamelucchi trovando incoraggianti accoglienze anche alla corte del sultano d'Egitto.

Sembra probabile che il poeta abbia avuto occasione di prendere egli stesso contatto con l'ambiente dei mendicanti e vagabondi del mondo islamico, benché abbia potuto valersi dell'opera dei suoi predecessori. Scrive all'inizio del suo poema: «Ho potuto conoscere in profondità il linguaggio speciale e le allusioni segrete di cui si servono i capi dei mendicanti» [citato *ibid.*, p. 295]; e arriva perfino a presentarsi come discendente dello sceicco Sāsān, il leggendario fondatore dell'ordine dei mendicanti. Ṣafī d-Dīn introduce le espressioni gergali nel corpo del suo poema, senza spiegarle o commentarle (copisti posteriori introdurranno glosse esplicative). Bosworth che ha recentemente studiato i testi di Abū Dulaf e di Ṣafī d-Dīn ha potuto stabilire un glossario delle espressioni gergali usate da questi due autori, comprendente oltre cinquecento unità lessicali. Lo stato attuale della conoscenza dei dialetti del Medio Oriente, non troppo soddisfacente, non permette tuttavia di affermare che queste espressioni e modi di dire appartengano effettivamente al linguaggio segreto dei mendicanti e vagabondi.

La scoperta dell'argot dei mendicanti arabi medievali è stata resa possibile grazie alla sua fortuna letteraria. In Europa la scoperta dei gerghi sembra essere l'effetto degli sforzi di decifrazione dovuti, come ai nostri giorni, ai bisogni pratici della vita sociale.

In linea generale si può affermare che nelle società medievale e moderna la distruzione del segreto del gergo sia avvenuta piú difficilmente che nelle società contemporanee, nelle quali gli scambi e i contatti fra l'ambiente criminale e gli ambienti popolari sono piú intensi, e in cui l'idioma delle prigioni influenza il linguaggio «basso». In ogni modo uno dei luoghi privilegiati della decrittazione è il mondo giudiziario, che è il piú avido di notizie sul gergo, una delle tecniche professionali del crimine.

Il meccanismo della scoperta è legato quasi sempre all'interrogatorio e al tradimento, essendo questo il prezzo del riscatto o della diminuzione della pena. Ecco tre esempi che vengono da differenti paesi, ma simili nel loro contenuto.

La prima scoperta del gergo in Francia risale alla metà del xv secolo ed è legata al caso della banda dei *coquillards*, famosa grazie al fatto che François Villon vi appartenne per un certo tempo. Un procuratore di Digione procedendo nel 1455 all'interrogatorio dei banditi arrestati in città ottenne da uno di loro delle confessioni sul linguaggio segreto da loro impiegato per riconoscersi e comunicare fra loro. La lista relativa comprende un centinaio di parole gergali; anzitutto termini che designano le differenti categorie professio-

nali del mondo del crimine, altri poi che designano azioni e tecniche criminali, e altri ancora che concernono i giochi d'azzardo; infine, alcune nozioni concernenti la repressione (tribunale, giustizia, tortura, rifiuto di confessare, ecc.). La scoperta sembrava abbastanza importante perché il procuratore decidesse di redigerne un rapporto d'informazione dettagliato e di inviarlo ad altri tribunali; sapendo di avere a che fare con una banda numerosa, a ramificazioni diverse, cercava di ottenere delle informazioni sui suoi membri, ma con ogni evidenza cercava anche di mettere a disposizione di altri tribunali la sua decrittazione del linguaggio segreto.

Gli archivi giudiziari forniscono molto spesso delle decrittazioni delle espressioni e dei termini usati negli ambienti criminali. Talora queste notizie si devono alla curiosità dei cancellieri dei tribunali, che in linea generale furono il gruppo di trasmissione delle notizie sul mondo criminale e il suo linguaggio. Una delle prime notazioni concernenti il linguaggio segreto in Polonia è dovuta a un chierico del tribunale di Poznań che dopo avere trascritto, nel 1574, la confessione di un ladro che dichiara di aver conversato con un compagno nel linguaggio dei ladri da lui appreso a Cracovia, notò sul margine del registro una quindicina di termini di questo linguaggio. Vi si trovano parole designanti le differenti monete, il denaro in generale, i cucchiai d'argento, le armi, il catenaccio, il boia, il ladro. Sebbene frammentaria, questa enumerazione rende conto dell'oggetto delle conversazioni che si volevano mantenere incomprensibili per il grosso pubblico.

Il terzo esempio è un po' differente benché il meccanismo della scoperta sia abbastanza simile ai precedenti. Alla fine del XVI secolo, nel quadro dello sgombro dalla città di Roma dei mendicanti, le confessioni di due detenuti sono servite in qualità di prove a sostegno della nuova politica sociale dell'amministrazione della Città Eterna orientata a distruggere la mendicità. Il primo di essi, Pompeo, un giovanetto sedicenne, originario della diocesi di Spoleto, ha descritto diciannove compagnie che i mendicanti di Roma tengono «in segreto»; i termini che le designano appartengono tutti al gergo ed esprimono le differenti tecniche che servono a carpire l'elemosina. Questa dichiarazione fu confrontata con le confessioni di un altro mendicante ventiduenne originario di Roma, che, una volta abbandonato all'età di dieci anni dai genitori, visse poi fra i mendicanti. Oltre a confermare le informazioni fornite dal primo, egli aggiunse alla lista una quindicina di altre denominazioni professionali dei mendicanti, dichiarando inoltre che la notizia del tradimento del giovane Pompeo si era diffusa nell'ambiente dei mendicanti romani provocando la loro collera contro il traditore e spingendoli a cambiare il loro gergo («Vagliono fare il maggiorengo generale et mutare il gergo del parlare, sendosi intenso essere stati scoperti nel loro parlare» [citato in Löpelmann 1913]).

Se nei primi due esempi si trattava del gergo degli ambienti dei delinquenti, nell'ultimo si ha a che fare con il linguaggio speciale dei mendicanti. Ma, di fatto, in tutti questi casi ci si trova di fronte a un codice specifico che ha lo scopo di eludere i modi di agire degli individui e dei gruppi che hanno la coscienza di essere al di fuori della società organizzata e che sono oggetto

dell'esclusione o della repressione. Le istituzioni della giustizia cercano di scoprire questo codice nei quadri delle azioni di repressione, convinte che il linguaggio segreto nasconda attività segrete; si stabilisce in tal modo l'associazione del fenomeno criminale al mondo della miseria, ai bassifondi della società.

Le notizie sui linguaggi segreti circolano anzitutto nei canali di informazione poliziesca e giudiziaria, ma passano poi, per lo piú per il tramite degli artigiani della scrittura, chierici dei tribunali, nella circolazione letteraria. L'interesse del grosso pubblico per questo genere di letteratura sembra enorme. In Germania, dopo pochi cenni frammentari nei registri urbani (Augsburg 1342 e 1343) sulle categorie dei mendicanti, una descrizione delle categorie dei malviventi (*Notatenbuch de Dithmar von Meckebach*, 1350), una menzione sul gergo dei banditi e dei briganti (*Ratsbuch* di Costanza, 1381) – il che fa in tutto una ventina di parole d'argot decifrate –, il XV secolo apporta dei trattati speciali e dei dizionari del gergo tedesco-*Rotwelsch*. *Les tromperies des mendiants*, curioso opuscolo che si trova fra le carte della municipalità di Basilea, databile intorno al 1450, enumera ventisei modi di denominare le tecniche di «falsa» mendicità e aggiunge una lista di venticinque termini gergali. Il *Liber vagatorum*, della fine del XV secolo, amplia questa lista e il dizionario del *Rotwelsch* composto da Gerold Edlibach verso il 1490 contiene già una settantina di parole; il dizionario dello stesso genere pubblicato da Andreas Hempel intorno al 1687 arriva a quasi duecento parole. I dizionari del *Rotwelsch* diventano poi sempre piú numerosi (Wolf [1956] ne dà una lista dettagliata), ma questi frutti di ricerche erudite sono carenti quanto a riferimenti sociali e storici: non si può sapere se le parole decifrate funzionano ancora nella vita degli ambienti marginali, oppure se non sono piuttosto archivi della comunicazione segreta.

In Francia, benché decifrazioni del gergo siano state realizzate fin dal XV secolo, è solo nel XVII secolo che appare un trattato specifico. Nel XVI secolo Henri Estienne (1566) e Guillaume du Bouchet (1597), fra gli altri, si meravigliano della ricchezza del linguaggio dei ladri, che trovano molto superiore al cifrario impiegato per gli affari segreti di Stato; Bouchet, per mostrare che questa lingua non è affatto povera, e tutte le parole sono significative, e che essa è da paragonare all'ebraico, al greco e al latino, dà un glossario di settantadue espressioni del gergo. La *Vie généreuse des mercelots, gueux et boesmiens*, di Pechon de Ruby, pubblicata nel 1596 (che ebbe altre quattro edizioni fino al 1627), dà una descrizione del «gergon» come un dizionario «in linguaggio "blesquien" colla spiegazione in volgare». Lo *Jargon ou langage de l'Argot réformé*, pubblicato verso il 1630 (e piú volte ripubblicato fino alla metà del secolo XIX), presenta l'organizzazione della vita dei gruppi criminali, di cui l'uso del linguaggio segreto è il segno distintivo e il legame intimo; in questo mondo a parte, il Regno dell'Argot, il gergo è un mezzo di comunicazione interna. Lo *jargon* francese (chiamato anche lo *jobelin*, il *narquois*, il *blesquin*) trae di lí il suo nome attuale, e piú diffuso di *argot* (nel 1680 il *Dictionnaire* di Richelet spiega questa parola cosí: «Il linguaggio dei pezzenti e dei tagliaborse, che si spiegano in una maniera non intelligibile se non a quelli

della loro cabala»). Le differenti edizioni dello *Jargon*, assai diffuso nella letteratura di divulgazione, aggiornano un po' il vocabolario impiegato permettendo cosí di seguire l'evoluzione del linguaggio segreto francese. Nel XVIII e XIX secolo alcuni processi delle grosse bande hanno dato l'occasione d'interessare il grosso pubblico al linguaggio segreto: la banda di Cartouche (*Le vice puni ou Cartouche*, 1725), i *Brigands Chauffeurs* (1800) hanno molto arricchito il fondo di argot svelato dai trattati sul gergo. Nella prima metà del XIX secolo il vocabolario elaborato da Vidocq (1837), ex criminale e forzato divenuto funzionario di polizia, svela piú di 1500 parole che compongono il linguaggio segreto impiegato dai forzati e dai criminali professionisti. La raccolta dei testi di argot fu in Francia molto abbondante, tanto nel campo dell'argot antico (Yve-Plessis ne diede la bibliografia nel 1901 e Șăineanu diede nel 1912 l'edizione dei principali testi fino al glossario di Vidocq) quanto in quello del linguaggio «basso», in cui l'argot sembra frammischiarsi perdendo un po' il suo carattere segreto.

Il campo del gergo italiano, o piuttosto dei differenti gerghi italiani, resta abbastanza male esplorato, ma fin dal XV secolo appaiono dei tentativi di decifrazione. La curiosità rivolta dagli ambienti umanistici al gergo in quanto branca del sapere occulto ha portato a differenti sondaggi nel lessico gergale: Luigi Pulci nel XV secolo compose una lista di piú di cinquanta espressioni del gergo, dando la loro traduzione italiana; Teseo Pini [1484-86], un chierico e giurista di Urbino, aggiunse al suo trattato sugli imbrogli dei vagabondi e ciarlatani, accanto a una quarantina di termini designanti le differenti categorie di questi truffatori, un piccolo glossario comprendente quasi duecento termini del gergo tradotti in latino. Alla fine del XV secolo risale un altro vocabolario che comprende quasi duecentoquaranta termini del furbesco toscano. Se è vero che questi lavori testimoniano lo sforzo di decifrazione del linguaggio segreto, bisogna pur tuttavia notare che essi restavano nella circolazione orale e manoscritta, e che dunque è difficile definire la loro portata pubblica. Nel secolo successivo le decifrazioni del gergo italiano cominciano ad avere una circolazione a stampa. Nel 1545 apparve a Ferrara il trattatello intitolato *Nuovo modo de intendere la lingua zerga, cioè parlare forbescho*, di cui si conosce una dozzina di edizioni fino al 1628 (e una trentina fino ai giorni nostri), il che è la prova che esso fu veramente «opera non men piacevole che utilissima», come annunziava il suo sottotitolo [cfr. Camporesi 1973, p. 199].

Il lessico comprendente oltre seicento espressioni di questo linguaggio segreto «Che parlando tra lor non sono intesi | Come se nati fusser nella Irlanda» doveva servire come mezzo di difesa contro i raggiri dell'ambiente criminale, ma rispondeva anche a una curiosità puramente letteraria. Altri dizionari dello stesso genere (come il *Vocabolario della lingua zerga*, di Pietro e Giovan Mario Sabio, pubblicato a Venezia nel 1556) hanno avuto molto meno successo. *Il Vagabondo* pubblicato [1621] dal domenicano Giacinto de' Nobili con lo pseudonimo di Rafaele Frianoro e diventato un best seller della letteratura «picaresca» europea (in realtà non fu che una ripresa del vecchio trattato di Teseo Pini, rimasto manoscritto) non apportò aggiornamenti al lessico gergale, ma

descrisse l'ambiente che si pretendeva parlasse il linguaggio decifrato dal «Modo nuovo». La particolarità del gergo italiano antico fu che le «scoperte» successive dai suoi codici concernevano le parlate locali, fatto questo connesso alla situazione linguistica e politica particolare dell'Italia: si descriveva cosí il furbesco veneto che sembra il piú diffuso, il furbesco toscano, il furbesco milanese, ecc. [cfr. Camporesi 1973]. Gli studi del Lombroso e dei suoi continuatori dimostrarono l'importanza dello studio del linguaggio segreto per la comprensione del comportamento criminale: il gergo cessava di essere oggetto della curiosità letteraria e diventava di nuovo oggetto dell'interesse professionale degli organi della repressione giudiziaria e poliziesca.

Allo stesso modo si potrebbe vedere come le società abbiano preso conoscenza di certi linguaggi secondari e segreti: *jerga de germania* in Spagna, *calão* in Portogallo, *cant* in Inghilterra, *hantyrka* in Boemia, *walterska mowa* in Polonia, *hsiangchang* in Cina o *balaibalan* nelle Indie. La storia dei gerghi è certamente costituita dalle decrittazioni, ma non bisogna pensare ad una loro stretta continuità, dando ai gerghi una omogeneità e una durata che essi non hanno. In linea generale si può affermare che il gergo passa per una fase di circolazione orale quando conserva il suo carattere veramente ermetico, prima della sua apparizione nei testi. La decrittazione annulla – o piuttosto limita – il carattere segreto del gergo, rendendolo accessibile al grosso pubblico e allo storico. I testi che ne risultano, permettendo la diffusione della conoscenza dei linguaggi segreti, li obbligano di conseguenza ad un lavoro di modifica tale da renderne ancora possibile il funzionamento, e ne rinnovano la circolazione orale. Le serie di decrittazioni successive in differenti domini linguistici formano cosí degli archivi dei gerghi: l'inventiva propria di questi ultimi, come la loro relativa povertà in materiali lessicali, ha permesso che fossero ristrutturati di continuo per assicurare loro quella che è la loro ragione d'essere: il segreto.

3. *Linguaggio del segreto.*

Il gergo è di fatto una contro-lingua, non solo perché nasce e si sviluppa per contraddire la lingua della comunità etnica, ma anche nel senso che il suo scopo è quello sia di interrompere la comunicazione tra gli uomini, sia quello di stabilirla all'interno di un gruppo ristretto. Si tratta tanto di non essere compresi (dagli altri) quanto di essere compresi (da chi è nello stesso gruppo).

Il problema del segreto fu uno dei piú dibattuti negli studi sugli argot, ancor piú del carattere spontaneo o artificiale della loro creazione. Pur essendo vero che la leggenda che circondava i gerghi fin dalla loro origine ha esagerato il loro carattere segreto, sembra nondimeno poco probabile che il gergo fosse piú comprensibile per i non-iniziati dell'epoca di quanto non sia per i linguisti contemporanei. I legami intimi e diretti che i gerghi stabilivano con le parlate popolari rendevano, è vero, i limiti del segreto molto sfumati, ma l'oggetto della controversia è stato meno il carattere segreto del funzio-

namento dell'argot che l'origine vera e propria dell'argot, la questione insomma se all'origine del gergo sia stata la ricerca del segreto. Senza attribuire al segreto il ruolo di causa prima o considerare questo il suo carattere assoluto, non si può non riconoscere che il carattere segreto di questo linguaggio costituisce la base effettiva del suo funzionamento sociale.

Questa ricerca del segreto linguistico si inscrive nel comportamento di ogni piccolo gruppo. In linea di massima si può attribuire questo bisogno a due situazioni in un certo modo opposte una all'altra: l'affermazione della superiorità, la coscienza della marginalità.

Si sa che tutti i linguaggi presentano stratificazioni, dovute non solo alle differenze di formazione scolastica e culturale, ma anche all'appartenenza sociale. Senza spingere la tesi fino all'assurdo, si può affermare che il vocabolario impiegato e il modo di parlare caratterizzano le differenti situazioni sociali. Nel comportamento linguistico dei gruppi affermanti la propria superiorità (soprattutto quando la si pensa minacciata e incerta) si osserva uno sforzo di impiegare un linguaggio fuori dell'ordinario o che non è quello degli altri gruppi sociali. In Francia i *Mignons* nel XVI secolo, le *Précieuses* nel XVII, i *Petits Maitres* nel XVIII usavano un parlare affettato e ricercato che doveva sottolineare la loro superiorità rispetto ai comuni mortali. Nelle conversazioni dei salotti, aristocratici o borghesi che fossero, si osserva fino all'epoca contemporanea l'uso di un linguaggio speciale che non si impiega nei rapporti con i domestici o nella vita quotidiana. Per lo stesso meccanismo, per cui lo snobismo si unisce al disprezzo del comune, l'aristocrazia russa usava il francese nelle conversazioni dei salotti.

Questa affermazione della superiorità si lascia intravedere anche alla base dei semplici codici crittologici, ai quali fanno ricorso i bambini di ogni angolo del mondo come certi gruppi professionali, scolastici, militari, ecc. L'inversione delle lettere o sillabe ovvero l'introduzione di lettere o sillabe parassite è il procedimento di base che può condurre a un sistema piú o meno complesso. Cosí senza un lessico speciale, con la semplice deformazione delle parole in uso, si ottiene il carattere segreto del parlare. Benché la chiave del segreto sia molto semplice e facile da scoprire, l'uso corrente di tali forme rende il linguaggio incomprensibile per gli altri che non ci sono abituati. Questo gioco, che non cessa di presentarsi in differenti ambienti, fu in origine, molto probabilmente, un gergo in regola, cioè un mezzo di comunicazione di gruppi chiusi.

Questi codici crittologici sembrano diffusi nell'Estremo Oriente e gli argot professionali annamitici hanno sviluppato i procedimenti di sostituzione di lettere e sillabe in sistemi i piú complessi del genere. I macellai di Hanoi sostituivano la consonante iniziale con *ch*, mettendo alla fine della parola la consonante iniziale seguita dalla terminazione *-im*; è curioso notare che il *loucherbem*, il gergo dei macellai parigini di La Villette, procede in modo analogo (*boucher* 'macellaio' diventa *loucherbem*). I *sampangai* di Haiphong impiegavano un codice molto piú complesso; senz'entrare nei dettagli del procedimento, eccone un esempio: *m'ây di* 'dove vai?' diventava *bay say bi si*. Non diversamente si formava l'argot arabo utilizzato dalle donne algerine per non farsi

capire dai bambini e dagli uomini; alla radice della parola si aggiungeva il prefisso *m-* e a metà della parola si poneva l'affisso *-ng-*; ad esempio, *shrab* 'bere' diventava *meshrangeb* [Bosworth 1976, I, p. 168].

La ricerca del segreto nei casi citati aveva la sua origine nei rapporti tra gli uomini e i gruppi umani, fosse per il gioco o per servire l'interesse professionale. L'impiego del parlare segreto appare anche nei rapporti tra gli uomini e le forze soprannaturali. La magia fa ricorso a formule, il cui senso immediato deve sfuggire alla comprensione dei non-iniziati – il linguaggio dell'«abracadabra» è per essenza un mezzo di comunicazione chiuso e, se sembra esoterico agli uomini, deve essere «compreso» dalle forze soprannaturali. Coloro che sanno adoperarlo si distinguono e traggono vantaggio da questa superiorità. Le ricerche etnologiche dimostrano il largo campo che il linguaggio chiuso occupa nella sfera rituale. Alcune tribú di cacciatori e pescatori fanno ricorso ai linguaggi segreti in vista di assicurare successo alle loro attività, per soddisfare esigenze di tabú. In certi casi i maschi usano un parlare segreto al momento delle cerimonie d'iniziazione; le cose e le azioni sono dotate di nomi, il cui senso sfugge ai non-iniziati. Il procedimento è del resto abbastanza semplice. Presso alcune tribú australiane si aggiungeva un suffisso: invece di *buru* si dice *burumbumna*, *yira* diventa *yirambumna*, ecc. Talora la sostituzione è piú complessa: in una tribú australiana il fuoco si diceva *wi*, che nel parlare segreto degli uomini diventava *bungumurragan*; in un'altra tribú le due parole prendevano rispettivamente la forma di *we* e di *gudjiwirri*. A parte gli etnologi, nessuno cerca di decrittare il codice, poiché il segreto prende qui la forma rituale, è il segno esteriore della partecipazione a un gruppo d'elezione. Il segreto serve piuttosto a manifestare che ad occultare.

Il gergo operante nella presa di coscienza della marginalità sociale fa ricorso al segreto anzitutto per nascondere, poi per manifestare.

Il linguaggio segreto è un mezzo operativo dei gruppi delinquenti e «parassiti» e può costituire una tecnica professionale, dato che l'astuzia e la truffa fanno parte della loro vita quotidiana. Alle necessità di comunicazione segreta rispondono dei codici gestuali e dei codici semantici. Nella decrittazione del gergo di un gruppo di ladri francesi del XV secolo, i cosiddetti *coquillards*, l'attenzione era rivolta anche ad alcuni gesti specifici impiegati dai membri della banda; se, ad esempio, nel corso di una conversazione pubblica uno di loro cominciava a sputare come se fosse raffreddato e non potesse trattenere la saliva, questo era il segnale rivolto a tutti i suoi compagni di cambiare argomento; altri segnali servivano per passarsi informazioni durante il gioco di carte. Malfattori, mendicanti, truffatori, per riconoscersi o per passarsi informazioni che dovevano rimanere segrete per gli altri, facevano uso di segnali che, senza formar sempre dei sistemi codificati, purtuttavia non potevano non essere impiegati che in circostanze precise, stabilite di comune accordo. Le grosse bande, dal medioevo fino alle gang americane, la mafia italiana e la massoneria, tutte le associazioni segrete, data la loro diffidenza verso gli estranei, hanno approntato gesti di riconoscimento; alcuni, molto elaborati, si ispirano al linguaggio dei sordomuti.

Ma è il gergo che nasconde meglio e in maniera piú abituale le mire e le azioni criminali. Lombroso ha colto e mostrato molto bene che l'impiego del gergo consolida il legame dell'individuo con il comportamento e le attività criminali; in quest'ordine di idee Rafael Salillas [1896] ha mostrato il concetto «anatomico, fisiologico, psicologico, sociologico, giuridico e delinquente» del gergo spagnolo in quanto parlare dei malfattori.

In origine, e in linea generale fino al XIX secolo, furono i gruppi marginali che si forgiavano dei linguaggi speciali, il cui carattere segreto doveva essere salvaguardato a prezzo delle ristrutturazioni successive. Si possono distinguere in questi linguaggi chiusi due strati lessicali: innanzitutto un fondo tecnico-professionale, poi un fondo crittologico. Non si deve sottovalutare l'importanza del fondo tecnico nel linguaggio dei ladri che in questo modo s'imparenta coi linguaggi professionali. Un numero molto importante di parole era legato alle attività criminali; pertanto è assai significativo che nelle prime decrittazioni dei gerghi si trovino tante parole, relative alle differenti categorie di ladri o di impostori, che nella maggior parte dei casi designano le tecniche impiegate per depredare, ingannare o truffare. Allo stesso modo parecchi termini concernono l'attrezzatura professionale – la chiave *passe-partout* nel gergo francese del XV secolo è designata dall'espressione *le roi daviot* o *le roi David* 'il re Davide', colui che è specializzato nell'apertura delle serrature è chiamato *crocheteur* 'scassinatore con grimaldello'. Nella *germania* spagnola il ladro che si serve della chiave falsa è chiamato *apostol* o *San Pedro*; l'origine dell'espressione è evidente: essa è dovuta all'associazione coll'iconografia di san Pietro che ha in mano delle chiavi. Altri termini utilizzati dalla *germania* si riferiscono al grimaldello (*calabacero*, *pescador*, *garabero*). In questa funzione tecnica il lessico speciale è fatto per comunicare e non per nascondere; è il carattere particolare del mestiere che fa sí che la sua terminologia tecnica si rivesta di segretezza. Tutti i mestieri della società tradizionale hanno tendenza a conservare segreti i loro trucchi del mestiere; spingendo questa tendenza all'estremo, i gruppi marginali fin dal medioevo sfruttano l'organizzazione corporativa per assicurarsi i mezzi per esercitare le loro attività. Non solo tutte le loro tecniche devono essere segrete, ma il segreto è la loro principale tecnica del mestiere.

Cosí dunque, superando i quadri delle parlate proprie degli ambienti criminali o marginali, il gergo appare come una creazione deliberatamente ermetica, in cui si cerca di nascondere il senso delle parole pronunziate. In tal modo, ogni volta che si vuol mettere in luce un gergo ci si imbatte in un lessico segreto che doveva essere appreso da tutti quelli che volevano aver accesso alla comunicazione differenziata dei marginali, ovvero all'esercizio corporativo delle attività marginali. Quando i gruppi marginali stabilivano – con il tirocinio, il loro saggio d'opera, il giuramento – un rito di passaggio di tipo corporativo, la conoscenza del lessico gergale era una delle condizioni necessarie; ma anche senza queste forme istituzionali, l'impiego del gergo è pur sempre un segno di appartenenza all'ambiente marginale, una prova, simile al tatuaggio, di aver passato i riti d'iniziazione.

Il carattere deliberatamente segreto del gergo appare in maniera particolarmente evidente nella sua ricerca di tradurre in parole segrete le nozioni piú correnti. Cosí il furbesco nelle piú antiche notazioni del Pulci ha una parola per dire sí (*cortesia* – e un secolo piú tardi il *Nuovo modo* conosce già tre parole, aggiungendo a *cortesia*, *siena* e *sedeci*) e un'altra per dire no (*amore*, e nel XVI secolo anche *antona*, *niberta* e *nicolo*). Nel *Vocabolarietto di lingua furbesca* si trova anche un sistema numerico avente alla base il numero 12. Le prime cinque cifre portano dei nomi (*unetto*, *bieri*, *tieri*, *fieri*, *cispi*), e cosí la dozzina (*gorro*) e la mezza dozzina (*megangorro*). Tutte le altre cifre sono ottenute dalla combinazione di quelle (ad esempio $40=3\times12+4$, si dice *tieri gorro e fieri*). Parole speciali ci sono anche per i mesi e i giorni della settimana.

Le decrittazioni dei gerghi alle quali procedettero le autorità di polizia annullavano il segreto. Nel caso dei mendicanti romani della fine del XVI secolo, la colpa doveva essere riparata con l'elaborazione di un lessico nuovo (e anche con la punizione esemplare del traditore); ciò mette in evidenza il carattere artificiale del gergo. Ma di fatto il gergo aveva anche una vita propria e una sua evoluzione specifica. Mentre la lingua comune e la terminologia tecnica cambiavano, anche il fondo crittologico cambiava, in maniera spontanea e in funzione della propria origine: i termini di provenienza dialettale si accompagnavano e/o erano sostituiti da termini nuovi, le parole tratte dal fondo lessicale disusato, che normalmente non erano piú in circolazione, erano sostituite da altre che presero poi col tempo la stessa strada... La sopravvivenza del segreto nel gergo era pertanto assicurata, malgrado le imprese della decrittazione, dai meccanismi di autodifesa dei gruppi marginali e dalla evoluzione spontanea della creazione lessicale del gergo.

Nelle società industriali i dati principali del problema cambiano, a causa del rafforzamento della sorveglianza di polizia da una parte, e della mutazione delle divisioni sociali in basso alla scala, dall'altra. La spinta urbanizzatrice crea nelle società urbane una larga frangia in cui s'incontrano le «classi pericolose» e le «classi lavoratrici»; il gergo/argot diviene conosciuto e diffuso nell'ambiente popolare; esso si confonde con il «basso» linguaggio popolare e il suo lessico si volgarizza abbastanza largamente, toccando anche il pubblico colto in conseguenza della moda «populista». Resta tuttavia il fatto che l'ambiente dei malviventi non cessa di forgiarsi mezzi di comunicazione segreta. Le prigioni sono il luogo privilegiato della creazione del gergo segreto, il cui impiego oltrepassa poi i muri delle carceri. Data la necessità di cambiarlo abbastanza rapidamente per sfuggire all'infiltrazione della polizia, si fa sempre piú ricorso non alla creazione del lessico specifico ma ai codici di deformazione che permettono di rifare senza posa il linguaggio segreto attraverso sistemi di deformazione.

I procedimenti attraverso i quali i gerghi si sono formati si perdono nelle tenebre delle origini. Notizie piú o meno fantasiose sembrano talora scoprire la verità sulla creazione del gergo. Negli anni '70 del secolo scorso i giornali mettevano al corrente sui modi di formazione del gergo in Romania. In risposta alla formazione dell'apparato di repressione poliziesca, in Romania i

ladri avrebbero creato una commissione speciale nella prigione di Bacău, in Moldavia; questa commissione, composta di ladri di differenti nazionalità (Rumeni, Ungheresi, Ebrei, Russi), doveva creare di sana pianta un linguaggio segreto che sarebbe servito da protezione nei confronti della repressione poliziesca. L'aneddoto, vero o no, mostra bene che i gerghi hanno un carattere deliberato e che talora hanno anche i loro atti di nascita.

Nella maggior parte dei casi la formazione dei gerghi non è documentata a sufficienza perché le loro origini possano essere esattamente comprese. È piuttosto per mezzo della composizione del loro vocabolario o della loro struttura che si può risalire agli ambienti sociale e geografico nei quali si sono formati. Un esempio interessante al riguardo è costituito dai linguaggi speciali dell'Etiopia, che recentemente sono stati considerati come degli argot. Si tratta di quattro linguaggi, impiegati rispettivamente da mercanti, da suonatori ambulanti, da un gruppo di posseduti dallo spirito chiamato zār, e dai membri di una società segreta. Lo studio del funzionamento di questi linguaggi ha mostrato che di essi fanno uso gli iniziati di ciascun gruppo e che, almeno in due casi, nella comunità dei posseduti e nella società segreta devono rimanere oscuri agli «altri» [Leslau 1964]. La presenza di parole arabe in alcuni di loro è stata interpretata in vari modi – si è detto che essa può provare che la ricerca del segreto può essere realizzata con l'impiego di parole non a tutti note –, ma, dato il carattere itinerante tanto dei mercanti quanto dei suonatori ambulanti, ciò mostra anche la qualità spontanea e per cosí dire naturale della formazione di questi linguaggi.

4. *Struttura ed efficacia linguistiche.*

Il gergo doveva esplicare la funzione di una lingua specifica, e fin dal Rinascimento si osserva l'ammirazione se non la meraviglia che il gergo suscita negli eruditi e negli appassionati come fosse una lingua vera e propria. Henri Estienne, uno dei piú eminenti filologi francesi del XVI secolo, non esitava a trovare nel gergo della sua epoca una perfezione funzionale e una ricchezza lessicale sorprendenti. Questa impressione è condivisa dalla maggior parte dei filologi antichi che hanno rivolto la loro attenzione ai differenti gerghi. Lo studio piú preciso delle serie lessicali gergali conosciute non conferma interamente l'ammirazione dei filologi. Nei pochi esempi piú sopra riportati appariva chiaramente che il lessico specifico dei gerghi fu abbastanza ristretto e ciò è ancora valido per l'epoca moderna, malgrado una certa accumulazione del fondo lessicale gergale nel tempo. I bisogni di comunicazione linguistica della malavita non sono mai molto grandi; era perciò sufficiente un numero limitato di parole segrete o specifiche a rendere la parlata differente dal linguaggio comune. D'altra parte i gerghi restano sempre parassitari nei confronti della lingua della comunità etnica nella quale ciascuno di essi funziona; essi ne riprendono la sintassi e la morfologia restandone tributari anche quanto al lessico.

I lavori lessicografici dànno talora risultati ingannevoli. Cosí un lessico dell'argot polacco è giunto, nel 1971, al bilancio di trentamila parole, cifra enorme, che farebbe pensare a un codice linguistico completo e ricco. Ma è lo sguardo «dall'esterno» che falsa la prospettiva; ogni espressione non avente diritto di cittadinanza nella sfera della lingua letteraria, estranea alla norma linguistica, è considerata come facente parte dell'argot. Di fatto, non ci sono individui o gruppi che avrebbero usato, o anche conosciuto, questo universo lessicale. Il lessico in questo caso riunisce differenti parlate, specifiche di gruppi diversi, di epoche differenti, di luoghi disparati. Il fondo lessicale specifico di un gergo si limita in realtà ad alcune centinaia di termini per lo piú, e si può considerare raramente raggiunto il limite di duemila parole.

La creazione del gergo comporta un certo numero di fattori intimamente legati al modo di vivere dei gruppi marginali. Si possono distinguere quattro principali gruppi di termini.

In primo luogo, si ha la terminologia sociale. Anzitutto si cerca infatti di dare un nome specifico alle realtà sociali che circondano il marginale. Si è già sottolineata l'importanza del vocabolario socioprofessionale concernente la malavita, dato che i nomi gergali dei differenti specialisti nell'arte di rubare o di truffare sono fra quelli che si conoscono per primi. A fianco di questi termini coi quali i marginali definiscono loro stessi, ci sono molte parole concernenti ciò che per loro rappresentava la società – gli uomini del tribunale, della polizia, le differenti prigioni, i luoghi di supplizio.

In secondo luogo, si ha la terminologia tecnica del furto: borseggiare, scassinare, tendere un agguato, e tutte le altre maniere di rubare, hanno ciascuna un proprio nome.

Il terzo gruppo è costituito dal vocabolario legato ai giochi d'azzardo. I giocatori dispongono di un linguaggio speciale, con una nomenclatura tecnica sviluppata tanto per i dadi quanto per le carte. Ma fin dal medioevo nelle decrittazioni degli argot veniva alla luce una base importante designante i modi di barare al gioco e che servono a barare. Certamente questa fu una delle ragioni che invitarono l'opinione pubblica a conoscere il segreto del gergo; è in questo modo che fu conosciuto il gergo dei *coquillards* francesi del XV secolo. Cervantes, descrivendo nelle *Novelas ejemplares* il linguaggio dei teppisti spagnoli, mostrava anche la sua funzione al momento del gioco. La presenza di termini legati ai giochi d'azzardo è del tutto comprensibile nel linguaggio della teppa: i giochi sono un modo di passare il tempo come pure di trovare i mezzi di esistenza a spese di un ingenuo. Una delle prime menzioni del gergo in Francia è il cenno in un registro di giustizia del 1426: «Nel loro modo di esprimersi che essi chiamano *jargon* esiste la parola *dupe* "vittima di un inganno" con la quale designano colui che, stolto o credulone, essi vogliono ingannare col gioco per avere il suo denaro»; e questo termine gergale è di quelli che sono entrati nel linguaggio francese corrente.

Il quarto gruppo infine concerne la prostituzione e l'amore. L'importanza di questo lessico si spiega, prima di tutto, col fatto che il mestiere di protettore è uno dei principali impieghi del malvivente, o, piú esattamente, del cri-

minale professionista, e che la prostituzione è strettamente legata alla malavita. D'altra parte, le donne e l'amore (cioè il fare l'amore) sono argomenti centrali di conversazione nelle prigioni e nelle taverne, cioè nei luoghi privilegiati del gergo.

Le principali nozioni di questi quattro gruppi trovano numerose corrispondenze nei gerghi. Nel *Nuovo modo de intendere la lingua zerga* (1545) si trovano [cfr. Camporesi 1973, pp. 203-43] per 'prigione' i seguenti termini: cavagna, giuppon de beltrame, casazza, sentina, travagliosa; per 'sbirri': bracchi, spetiali, zaffrani, spetie, peveri; per 'rubare': appogiare, carpire, grancire, fiorire, camuffare, alzare, truccare in carpeggiana; per 'bordello': brontho, pianto, galvano; per 'giocare': sollazzare, spillare, spinazzare. Nell'argot francese attuale si contano centosessanta parole per il furto, i ladri e l'azione di rubare, cinquanta nomi per descrivere la prostituta, sessanta parole per parlare di un «colpo», di un'azione criminale. Il campo operativo a livello lessicale dei gerghi sembra ben limitato.

Per mostrare i meccanismi di creazione delle espressioni e delle parole del gergo bisognerebbe entrare nel dettaglio di ogni dominio linguistico, cogliendo le differenze tra il gergo italiano e l'argot francese, tra il *cant* e la *germania*, tra il *Rotwelsch* e il *calão*. Uno dei promotori degli studi sui gerghi nel secolo scorso, Graziadio Isaia Ascoli, ha osservato che nella formazione di tutti questi idiomi si ritrovano tratti analoghi: la ripresa dei termini stranieri e bizzarri, la deformazione fonetica intenzionale (per metatesi o per epentesi), la trasposizione ideologica delle espressioni, «che produce una congerie di figure epigrammatiche, burlesche, stravaganti, arditissime, oscene, sacrileghe, frammiste ed altre che riflettono serio e rigoroso pensiero o il candore delle primitive creazioni idiomatiche» [Ascoli 1861, pp. 102-42]. Negli studi filologici sull'argot francese, assai numerosi, si è mostrato, da Schwob, Guieysse e Şăineanu fino a Guiraud, il largo ventaglio delle procedure fonetiche (piú importanti negli argot antichi che in quelli moderni), morfologiche (connesse strettamente agli usi dei dialetti locali) e semantiche (in cui la metafora ha il ruolo principale). Semplificando le cose, si può ridurre la creazione dei gerghi ad alcuni procedimenti di base, di cui si sono già dati in precedenza vari esempi:

1) I prestiti delle lingue straniere nello sviluppo dei differenti argot sono meno importanti di quanto si credesse. In tutti i gerghi si può trovare un certo numero di parole di varia origine: in quelli del medioevo si osserva la presenza delle parole latine, greche, o anche ebraiche, nell'argot francese si trovano alcune parole tedesche o italiane, nel *Rotwelsch* si trovano parole di origine francese e anche slava, ecc. Ma di fatto, salvo le denominazioni dei differenti popoli in cui i gerghi fanno frequentemente ricorso a parole delle loro rispettive lingue, le parlate della malavita non impiegano che raramente espressioni e parole straniere (in ciò esse si oppongono alle abitudini della formazione lessicale delle parlate differenziali delle classi superiori). L'apporto delle lingue zigane alle parlate della malavita non è neppure molto esteso, limitandosi ad alcune espressioni. Invece, nel caso del *calão* l'influenza zigana fu assai rilevante. In certi casi si potrebbe parlare dei prestiti nella direzione inversa: è dal *cant* che gli zigani inglesi hanno preso una buona parte del loro parlare abituale. Si constatano anche dei prestiti, dei trasferimenti di espressioni da un gergo all'altro: cosí, è dal furbesco che l'argot francese ha preso delle parole come *lazagne* 'lettera', *gonze* 'un semplicione', *casquer* 'cascare'. Un ruolo molto piú importante sembrano avere i prestiti delle differenti parlate locali, da cui si traggono o si adattano espressioni dialettali meno correnti. Si constata anche che certe parole della lingua popolare, già uscite dall'uso corrente, ottengono il valore di segreto: non essendo piú comprese, esse sono di aiuto al gergo.

2) Le sostituzioni di senso, in virtú delle quali i gerghi realizzano la comunicazione segreta, sono il procedimento piú importante in questo campo lessicale. Nella sostituzione di una parola con un'altra i gerghi fanno ricorso ad aspetti significativi di ciò che si vuole indicare: cosí nel furbesco il soldato diventa 'burasco', il padre 'antico', l'olio 'lampo'; nell'argot francese moderno la ghigliottina diventa *bascule*, la notte *brune*, l'avvocato *bavard*. Questo procedimento rivela bene la mentalità dei gruppi marginali, mostrando gli orizzonti della loro immaginazione, il carattere concreto della loro osservazione, la gamma dei riferimenti di cui questa osservazione si serve. Assai spesso i gerghi sostituiscono le parole coi loro sinonimi; in tal modo si può rivelare l'etimologia di certe parole molto oscure, ristabilendo la serie dei sinonimi impiegati dal gergo nel corso del tempo (Le «gambe» nel furbesco del XVI secolo sono le colonne, e ogni sorta di parole sinonime di colonne o di bastoni potevano essere impiegate al loro posto; essendo la testa spesso assimilata negli argot a un frutto, vari nomi di frutti potevano servire allo stesso scopo). Questo procedimento di derivazione sinonimica rendeva particolarmente facili gli aggiornamenti dei gerghi. Un ruolo importante nelle derivazioni hanno le metafore, il che sottolinea il contatto diretto del gergo con l'immaginazione di quelli che lo usano e che lo creano. C'è anche chi ha sostenuto (ad esempio, Victor Hugo) che l'argot è il linguaggio metaforico per eccellenza.

3) Le sostituzioni formali sono l'essenza stessa della formazione dei codici; su di esse ci si è soffermati parlando del carattere segreto dei gerghi. Si potrebbero grosso modo ridurre le tecniche di queste sostituzioni a tre gruppi: inversione di sillabe o di lettere, uso di prefissi o di suffissi apposti alla parola, deformazione o troncamento. È il campo in cui la creazione dell'argot si manifesta in ciò che essa ha di piú artificiale, ma anche di piú generale, dato che la maggior parte dei gerghi – militari, scolastici, corporativi – fanno ricorso a questa tecnica.

Il linguisti sottolineano che nella struttura generale dei gerghi, i procedimenti semantici hanno rivestito maggiore importanza che le modificazioni di ordine fonetico o morfologico. Vendryès sostiene che «le differenze che caratterizzano l'argot possono essere ridotte al solo vocabolario» [1921, p. 297]. Le tecniche di deformazione o di creazione sono, nella maggior parte dei casi, troppo semplici perché possano venire considerate come il risultato di una ricerca dotta; esse si inscrivono perfettamente negli orizzonti della mentalità e del comportamento linguistico popolare.

5. *Gerghi e letteratura.*

La relativa povertà del lessico dei gerghi non ha impedito il loro funzionamento e la loro completa efficacia, sia per la limitatezza delle esigenze della conversazione, sia per il continuo apporto del linguaggio popolare e corrente. Per realizzare le loro funzioni pratiche non avevano bisogno di essere dei sistemi linguistici completi e coerenti – essi non lo diventavano che quando li si impiegava in qualità di strumento letterario.

Di fatto, il gergo sembra essere estraneo alla «cultura», essendo un prodotto popolare o volgare, circondato dal disprezzo negli ambienti colti. Un personaggio di Pietro Aretino, dando dei consigli alla figlia sul mestiere di cortigiana, la avverte che non bisogna usare il gergo perché ciò le farebbe perdere la buona reputazione.

Il gergo ha avuto invece un ruolo considerevole nella creazione letteraria di tutte le epoche. La ragione prima dell'ingresso dei gerghi nella produzione letteraria fu la ricerca dell'elemento pittoresco e dell'effetto comico. Ciò appare nei differenti campi nazionali sotto forme diverse. La presenza delle parole di argot nella letteratura francese è provata fin dal XIII secolo, nei *fabliaux*, nelle opere dell'ambiente letterario della Francia del Nord (Jeu de Saint-Nicolas). Non è sempre sicuro che si tratta dei prestiti o delle citazioni gergali; talvolta infatti si tratta di espressioni popolari e dialettali che dovevano rendere l'atmosfera delle taverne. Con le farse dell'antico teatro francese il terreno è piú solido, poiché il linguaggio è legato in esse alla presentazione dell'ambiente della teppa. Analogamente, nella letteratura italiana, l'antico teatro, a cominciare dalle sacre rappresentazioni, introduce le espressioni gergali. La letteratura burlesca di tutti i paesi fa frequente ricorso alle espressioni e parole del gergo, tanto nell'Italia del Rinascimento quanto in Polonia e in Boemia nel XVII secolo. Talora si tratta in realtà di esercizi di stile che giocano sul linguaggio a doppio senso – ovvero sul nonsenso –, avvalendosi del carattere folclorico del gergo; tali espressioni si presentano quindi come intrusioni nel campo del gergo vero e proprio. E non bisogna dimenticare i legami tra gli ambienti letterari e artistici, tra gli intellettuali in formazione e i gruppi marginali. Questa è anche una delle ragioni dell'apparizione del gergo nella cultura in generale.

I giochi linguistici cosí diffusi nell'ambiente accademico fiorentino, le ricerche formali di espressioni poetiche a diversi sensi, in voga alla fine del medioevo, sono il contesto dell'interesse letterario per il gergo. È cosí che Luigi Pulci, di cui il *Morgante* testimonia l'interesse per i marginali, scrisse una lettera in furbesco indirizzata a Lorenzo il Magnifico e compose molti versi in gergo. Il caso di François Villon è piú complesso; infatti il poeta aveva appartenuto – almeno per un certo tempo – all'ambiente dei malviventi e si era servito del loro linguaggio. Le sei ballate in *jargon ou jobelin* che egli compose sono rimaste per il lettore moderno a lungo incomprensibili (Pierre Guiraud, dopo molti altri, ne propose [1968] la decifrazione, secondo tre gri-

glie di lettura: linguaggio dei malviventi, linguaggio dei giocatori, linguaggio degli omosessuali), e neppure si sa in quale misura furono comprese all'epoca di Villon. In ogni caso, in esse è evidente a quale grado di elasticità sia giunto il gergo frammischiandosi alla lingua etnica. La stessa cosa si può dire di Antonio Brocardo, al quale si attribuisce in Italia lo stesso ruolo che ebbe Villon in Francia: l'erudito del XVII secolo, Nicolò Villani, lo presenta anche come l'inventore del gergo. Brocardo maneggia bene il gergo, lo usa nelle sue lettere, scrive anche alcuni sonetti in furbesco; a differenza del Pulci che si serve del gergo toscano, Brocardo usa il gergo veneziano. Si è già mostrata in precedenza l'ampiezza dell'interesse portato dalle élite intellettuali al linguaggio dei mendicanti e dei vagabondi nel mondo arabo a partire dal medioevo. Non si sa in quale misura Abū Dulaf o Ṣafī d-Dīn abbiano stilizzato i loro componimenti poetici a livello gergale, ma è certo tuttavia che fu loro impossibile costruire il discorso letterario col solo ausilio del lessico di tipo gergale.

Il pittoresco dei gerghi incita nell'epoca moderna parecchi scrittori a servirsene, a trarne delle espressioni, a stilizzare nei termini dell'argot le conversazioni fra i malfattori, che sono personaggi frequenti in una certa letteratura del XIX e XX secolo. E talora ex malfattori, o che si presentano come tali, prendono la penna per descrivere la «malavita» nel proprio linguaggio. Questi prodotti letterari ricordano allora certe descrizioni «etnologiche» degli ambienti della malavita compiute in vari paesi d'Europa a partire dal XVII secolo. In queste descrizioni la parte consacrata al linguaggio segreto aveva la sua importanza, poiché provava che il suo autore era veramente al corrente di quelle attività segrete e d'altra parte mostrava l'ambiente della teppa in quanto mondo differente, estraneo, esotico.

Non c'è una letteratura dell'argot nel senso vero e proprio, benché l'argot sia spesso impiegato nella produzione letteraria. Esso resta uno strumento formale, un quadro del gioco, un attrezzo per mostrare le imprese letterarie e non diventa mezzo di creazione letteraria a uso degli autori e dei lettori appartenenti allo stesso gruppo sociale.

6. *Il segno sociale.*

Se l'affermazione della sovranità linguistica particolare – in rapporto alla comunità linguistica etnica – si lascia ritrovare in potenza in tutti i processi dell'autodeterminazione – o della presa di coscienza – di un gruppo, di un ambiente, o di una classe sociale, è solo nel caso dei gruppi marginali che essa trova una realizzazione coerente. Ciò si spiega con l'intensità della differenziazione sociale da una parte, e con la debolezza delle istituzioni che assicurano la difesa degli interessi di gruppo, dall'altra.

La formazione di un idioma speciale che deve essere compreso solo da un gruppo minoritario all'interno della società globale è parallela ai processi di desocializzazione e di esclusione. Il passaggio da un parlare tecnico o professionale a un gergo suppone che il gruppo si senta estraneo alla comunità

maggioritaria o ne sia escluso. Nelle società tradizionali, nelle quali i legami familiari e la stabilizzazione assicuravano il funzionamento della vita sociale, già la mobilità da sola distruggeva i legami collettivi. L'erranza fu la base della marginalità e non è per caso che furono i mestieri itineranti a formare gli idiomi speciali e che il gergo è spesso considerato come il linguaggio dei vagabondi. Ma il cambiamento delle condizioni di vita, supponendo la formazione di una comunità estranea alla famiglia e alla distribuzione normale dei ruoli sociali, dà luogo a fenomeni analoghi: si pensi al gergo delle caserme, a quello delle trincee (utilizzato da un Céline), o anche a quello degli studenti. Il gergo, comunque, è in primo luogo il parlare usuale e convenzionale dell'ambiente criminale, per il quale la rottura con la società è piú profonda e piú stabile, il sentimento della differenza in rapporto a tutti gli altri gruppi sociali piú forte.

Per i gruppi marginali il gergo è anche un mezzo di difesa degli interessi di gruppo, che non sono difesi dalle strutture giuridico-istituzionali della società. L'iniziazione corporativa è cosí assicurata dall'uso del codice comune che ha non solo un'utilità tecnica immediata, ma afferma anche l'appartenenza privilegiata a un gruppo.

La malavita sembra unita e coerente soprattutto nell'ottica della repressione, per la quale il tenore di vita di tutte le categorie che la compongono è profondamente anomico. L'esistenza di un linguaggio comune rafforza questa opinione sulla coesione interna del mondo della marginalità. In realtà il gergo criminale non fu e non è impiegato pienamente che dai professionisti del crimine, che hanno fatto l'esperienza della vita comune criminale – appartenenza alle bande nelle società antiche, reclusione in prigione o nei bagni penali nelle società moderne. La conoscenza e l'uso del gergo nei gruppi marginali comporta infatti una gradualità.

L'uso del gergo è legato al tenore di vita dei gruppi e degli individui che lo impiegano, aiuta il ladro o il truffatore a fare il suo mestiere, è una tecnica. Ma esso è anche un fenomeno sociopsicologico, testimonia una presa di coscienza e un bisogno di affermazione. Chi lo impiega segnala sempre la sua adesione a un gruppo, cercando talora di affermare la sua superiorità, presentandosi di fronte agli altri come appartenente a un'altra comunità sociale. [B. G.].

Ascoli, G. I.
1861 *Studi critici*, I, Editori del Politecnico, Milano.

Bosworth, C. E.
1976 *The Mediaeval Islamic Underworld*, Brill, Leiden.

Camporesi, P.
1973 (a cura di) *Il libro dei vagabondi*, Einaudi, Torino.

Cohen, M.
1919 *Note sur l'argot*, in «Bulletin de la Société Linguistique de Paris», XXI, pp. 132-47.

Dauzat, A.
1929 *Les argots: caractères, évolution, influence*, Delgrave, Paris.

Frianoro, R.
1620 *Il vagabondo, overo sferza de bianti e vagabondi*, s. e., Viterbo; ora in Camporesi 1973.

Guiraud, P.
1956 *L'argot*, Presses Universitaires de France, Paris.
1968 *Le jargon de Villon, ou Le gai savoir de la Coquille*, Gallimard, Paris.

Kahle, P.
1926-27 *Eine Zunftsprache der ägyptischen Schattenspieler*, in «Islamica», II, pp. 313-22.

Leslau, W.
1964 *Ethiopian Argots*, Mouton, The Hague.

Lombroso, C.
1876 *L'uomo delinquente*, Hoepli, Milano.

Löpelmann, M.
1913 *Il dilettevole Essamine de' Guidoni, Furfanti ò Calchi, altramente detti Guitti nelle Carceri di Ponte Sisto di Roma nel 1598*, in «Romanische Forschungen», XXXIV, pp. 653-64.

Niceforo, A.
1912 *Le génie de l'argot: essai sur les langages spéciaux, les argots et les parlers magique*, Mercure de France, Paris.

Pini, T.
[1484-86] *Speculum cerretanorum* (*De cerretanorum origine eorumque fallaciis*), in Camporesi 1973.

Şăineanu, L.
1907 *L'argot ancien (1455-1850)*, Champion, Paris.

Salillas, R.
1896 *El delincuente español: el lenguaje. Estudio filológico, psicológico y sociológico*, Suárez, Madrid.

Stein, A. L.
1974 *L'écologie de l'argot ancien*, Nizet, Paris.

Troickaja, A. L.
1948 *Abdoltili. Argo cecha artistov i muzikantov Srednej Azii*, in «Sovetskoe Vostokovedenie», V, pp. 251-74.

Vendryès, J.
1921 *Le langage, introduction linguistique à l'histoire*, La Renaissance du Livre, Paris.

Villani, N.
1634 *Ragionamento dello academico Aldeano sopra la poesia giocosa de' Greci, de' Latini e de' Toscani*, Pinelli, Venezia.

Wolf, S. A.
1956 *Wörterbuch des Rotwelschen. Deutsche Gaunersprache*, Bibliographisches Institut, Mannheim.

Il gergo costituisce un **linguaggio** con fini specifici che nasce all'interno di una **lingua** determinata, verso la quale rimane sempre tributario, per soddisfare un **bisogno** di **comunicazione** circoscritto ad alcune persone o gruppi (cfr. **gruppo**). Le radici della formazione del gergo vero e proprio, che si differenzia per la sua natura dal linguaggio tecnico-professionale identificato anch'esso oggi come gergo, sono state e sono ancor oggi pressoché ascrivibili all'esigenza di **identificazione** reciproca di persone che costituiscono dei cerchi sociali differenziati rispetto alla **società** (cfr. **comunità**) e alle sue **istituzioni** riconosciute. È dunque nell'ambiente della **marginalità** sociale, nell'ambito di processi di **discriminazione** che il gergo prospera come insieme di segni (cfr. **segno, gesto**) e di parole a cui si attribuisce un significato nuovo (cfr. **lingua/parola,**

senso/significato) o come un vocabolario del tutto originale, modellato spesso con una **traduzione** interna di termini popolari (cfr. **dialetto**). Donde la sua caratteristica peculiare legata alla segretezza, all'essere una sorta di **codice** di difficile comprensione per gli estranei. Il conflitto linguistico che ne sorge all'interno dello **spazio sociale** rappresenta la frattura esistente e mette in moto una serie di meccanismi che sono tesi a rendere palese la segretezza del gergo e a reintrodurre o eliminare definitivamente coloro che ne fanno uso nel corpo sociale (cfr. **esclusione/integrazione**). La **giustizia** persegue quindi, anche con la **violenza** e la **repressione**, la decifrazione del gergo per individuare i marginali della società al fine di estirparli e per esercitare un maggiore **controllo sociale** su ogni attività.

Gruppo

Nelle scienze umane la parola 'gruppo' è carica di estensioni denotative e connotative molteplici, e molto sovente palesemente contraddittorie, per non dire addirittura fuorvianti. Dall'accezione generica, indifferenziabile, «d'unione, d'insieme di piú individui», si passa, senza soluzioni di continuità, a quella che fa del gruppo, logicamente e semanticamente, un'entità diversa (ma non sempre poiché gli usi sinonimici prevalgono sulle relazioni effettive di denominazione) della folla, della massa, della banda, dell'aggregato, della classe, della collettività, della categoria sociale, ma altresí dell'associazione, della comunità, dell'istituzione e dell'organizzazione.

Talvolta il gruppo è considerato un tipo particolare, sebbene piú piccolo, di collettività, con certi vincoli di solidarietà, impliciti sovente, piú o meno forti, e con certe caratteristiche precise di funzionalità e di complementarità rispetto ai bisogni obiettivi e soggettivi dei suoi membri. L'unità, la coerenza, la coscienza e la permanenza vi prevarrebbero sulla pluralità, sulle discordanze, sull'inconsapevolezza delle azioni e degli scopi, e sulla transitorietà. Le relazioni d'interdipendenza e di scambio, le interazioni, la comunanza di vita affettiva, la partecipazione di tutti, alimenterebbero l'universo gruppale e svilupperebbero norme, valori, credenze, miti, ecc.

Creatore di modelli normativi, e di schemi per interpretare i valori altrui, l'eteronomia e gli schemi per valutare costumi e caratteri differenti, il gruppo sarebbe allora all'origine delle tradizioni, dei comportamenti, delle organizzazioni, e beninteso dei criteri che permettono di stabilire le conformità al mondo normativo, e quindi d'ottenere il conformismo sociale.

In altri termini, il «noi» del gruppo, il suo stato strutturale sarebbero quasi degli *esser - in sé* rispetto all'*esser - per sé* delle relazioni interindividuali. L'organizzazione, la semi-organizzazione, la non-organizzazione non costituiscono perciò dei fattori discriminanti. Infatti, la divisione coordinata tra gruppi formali (con una struttura, organizzazione e relazioni esplicite e istituzionalizzate) e gruppi informali (senza regole, senza regolamenti, senza gerarchie, spontanei e non strutturati), elimina un possibile elemento costitutivo del significato, il quale, per conseguenza, non può piú essere neanche espresso mediante la denotazione del significante.

Queste incertezze e le confusioni semantiche rivelano un fatto: la realtà fenomenica sottostante al concetto di gruppo è indeterminabile. Perciò, per evitare le confusioni, è opportuno rapportare costantemente la parola 'gruppo' al contesto discorsivo specifico e ricavare poi il genere d'estensione del concetto che gli fornisce il suo proprio significato.

L'ambiguità e la polivalenza stessa del significato sono comprensibili. L'accezione dei concetti, nelle scienze sociali, deriva sempre dalla problematica scelta e dai parametri adottati per la descrizione. Nel caso di 'gruppo', questo termine è sembrato piú trasparente e piú semplice di quello di 'società', piú

preciso e piú chiaro di quelli di 'orda' e di 'banda'. In piú esso è apparso, agli specialisti di scienze sociali, come una maniera assai economica e comoda per facilitare la descrizione di certi fenomeni sociali, e soprattutto per rendere piú accessibili ai metodi della ricerca empirica certe strutture sociali, intuitivamente ritenute modali.

Cosí, attraverso una lenta e continua estensione concettuale, che la storia del termine rivela essere quasi mai cosciente, si è arrivati verso una sorta d'operazionismo a sfondo ontologico: si è attribuito, infatti, al gruppo le stesse caratteristiche della persona, cioè la volontà, la coscienza (alienata e/o falsa); lo si è fatto portatore d'interessi, lo si è dotato della capacità d'entrare in conflitto, di sostenere gli affronti, d'elaborare strategie, di definire obiettivi e di fissare finalità. Dal 1968 in poi, si è anche parlato di *groupuscules gauchistes* per indicare e sottolineare la sproporzione esistente fra la taglia, la mole e gli effettivi di certi gruppi e i progetti e le rivendicazioni etico-politici da essi avanzati e sostenuti, ma anche per dire ellitticamente la natura, la forma e le modalità della resistenza all'integrazione, al recupero, e persino all'estensione della grande organizzazione e di tutte le forme di razionalità burocratica.

Da schema analitico comodo seppure rudimentale e ambiguo, la parola 'gruppo' sta diventando presentemente una sorta di comunicazione non-informativa per suscitare emozioni, per esortare in favore di certe immagini della società, per ammonire circa i rapporti tra l'individuo e la società, tra la volontà generale e la volontà particolare, tra l'interesse pubblico e l'interesse privato.

Ciò detto, va immediatamente precisato che vi sono stati, nell'analisi sociologica, tentativi molteplici per fissare la tipologia dei gruppi. Il piú celebre, ma anche il piú corrente, è quello di Charles Horton Cooley [1909], che ha distinto i gruppi primari, o «face to face groups», dai gruppi secondari. I primi sarebbero i gruppi di persone a relazioni vicendevoli dirette, affettuose e spontanee, mentre i secondi a relazioni mediate e indirette. Il gruppo primario è di piccole dimensioni e può essere naturale (la famiglia, un villaggio, un gruppo di vicinato) o artificiale (in vista di fare qualcosa, provvisoriamente o permanentemente). È detto anche gruppo ristretto allorché è composto da meno di dodici persone e da piú di tre. Invece il gruppo secondario ha una taglia piú o meno grande (per esempio il gruppo professionale) e le relazioni che gli individui vi intrattengono passano necessariamente attraverso i canali dell'organizzazione che struttura il gruppo. La sua genesi è d'ordine non già naturale e spontanea come nel caso del gruppo primario, bensí istituzionale. L'appartenenza è, quindi, sempre indiretta e l'affiliazione al gruppo secondario è volontaria.

Le attaccature ideologiche d'una tale tipologia sono evidenti. L'immagine della società su cui si fonda è quella propria all'organicismo evoluzionistico e alla sua connessa filosofia sociale. L'estensione degli ideali primari produrrebbe un mutamento nella natura dell'opposizione e dell'ostilità, cioè dei conflitti, e perciò stesso un allargamento dello spirito democratico. Questo perché «abbiamo bisogno di un'etica popolare che sia allo stesso tempo cristiana

ed evoluzionistica, che riconosca l'unità dello spirito e la differenza dei punti di vista; abbiamo bisogno d'una competizione cooperativa che dia ad ogni individuo, gruppo o razza la possibilità reale d'affermarsi in determinate condizioni, in modo da evitare il piú possibile occasioni di malcontento. Di questo genere è infatti l'ideale in base al quale la democrazia moderna spera di ricostruire un mondo alquanto disordinato» [Cooley 1909, trad. it. pp. 151-52].

Postulato quindi che gli ideali morali e i comportamenti degli individui sono formati nel gruppo e che il gruppo consolida i canali che alimentano le azioni e i comportamenti individuali, diventa allora indispensabile conoscere i meccanismi che permettono di regolare l'attività degli uomini. Si sa che l'anarchia è dolorosa per l'individuo, diceva un altro padre fondatore della sociologia dei gruppi [Durkheim 1893]: «Anch'egli soffre a causa dei dissensi e dei disordini che si producono tutte le volte che i rapporti inter-individuali non sono sottomessi a nessuna influenza regolatrice. Non è bene per l'uomo vivere cosí sul piede di guerra con i suoi compagni piú prossimi. La sensazione di un'ostilità generale, la diffidenza reciproca che ne risulta, la tensione che essa causa necessariamente rappresentano stati penosi, quando sono cronici; se amiamo la guerra, amiamo anche le gioie della pace, e queste ultime sono tanto piú preziose per gli uomini, quanto piú profondamente essi sono socializzati... La vita comune è coercitiva e nello stesso tempo attraente. Indubbiamente la costrizione è necessaria per indurre l'uomo ad oltrepassarsi, a sovrapporre alla sua natura fisica un'altra natura; a mano a mano che egli impara a gustare le delizie di questa nuova esistenza, esse diventano per lui un bisogno, e non c'è ordine d'attività in cui non le ricerca appassionatamente. Ecco perché, quando individui che si trovano ad avere interessi comuni si associano, essi non lo fanno soltanto per difendere tali interessi, ma per associarsi, per non sentirsi piú perduti in mezzo a gente ostile, per avere il piacere di comunicare, di essere tutt'uno con molti altri, e cioè, in definitiva, per condurre insieme una medesima vita morale» (trad. it. pp. 21-22).

Non è quindi per ragioni puramente scientifiche che la voga della psicosociologia dei gruppi si spande negli Stati Uniti d'America, ove le questioni d'integrazione e di socializzazione di individui etnicamente diversi, culturalmente e socialmente differenti sono capitali per l'elaborazione del consenso nazionale e per la sopravvivenza del credo americano. Anzi, in tale contesto, lo studio del gruppo si rivela un fattore piú economico dello studio dei comportamenti individuali, persino piú comodo perché evita gli scogli teorici e pratici inerenti allo studio degli atomi individuali e soprattutto del loro sparpagliamento anarchico [Poitou 1978].

La parte riservata al gruppo primario per eccellenza, la famiglia, è sintomatica. La comunità d'esperienza da essa fornita sarebbe piú forte e importante di quella derivabile dai sistemi ideologici e morali, o dalla condizione e posizione di classe, e ovviamente dai grandi sistemi religiosi. Essa trasmetterebbe norme, influenze, valori e ethos con un'efficacia su cui la società globale avrebbe poca presa. Donde o un sentimento di rassegnazione e di sottomissione nei riguardi della famiglia come gruppo, o d'avversione, che porta

taluni a predicarne la distruzione. La realtà è ben diversa: gli studi che si hanno a disposizione non consentono di fare affermazioni perentorie, e tantomeno di fare delle generalizzazioni. Essi sono impressionisti e non offrono sicurezze e certezze di sorta: infatti, l'ipotesi del ruolo determinante del gruppo non è mai esplicitamente e sistematicamente formulata. I dati per la verifica, mai sottoposti a una codificazione rigorosa, restano ambigui. Nessuno mai è arrivato a dire cos'è un gruppo, come si caratterizza, come si differenzia da altri oggetti scientifici vicini o consimili. Nemmeno Elton Mayo ed i suoi principali collaboratori (Roethlisberger, Dickson e Whitehead) sono arrivati a diradare i dubbi e le incertezze e ad appianare le aporie derivanti dall'uso d'un concetto cosí vago. Peraltro, la miriade d'osservazioni fatte su migliaia di gruppi non si è mai potuta fondere in un costrutto teorico d'insieme. Allorché s'è tentata la generalizzazione, questa è fondata su casi specifici, per non dire particolari, com'è per esempio il pur meritorio lavoro di Josephine Klein [1956], o quello, lodevolissimo per la decantazione semantica della parola, di Homans [1950]. Quando poi s'è tentato di trasporre i risultati ottenuti sui gruppi primari e secondari a gruppi piú ampi e complessi, ci si è tosto accorti che i dati disponibili erano disparati, dubbiosi, malsicuri. Ha osservato giustamente Henri Lefebvre [1967, pp. 184-85]: «È... assai difficile passare dai gruppi fittizi ai gruppi reali osservabili, e da questi ai raggruppamenti storici... La teoria della pratica dei gruppi elude il globale, ossia la totalità della storia e della società. Ora, si conoscono a sufficienza le difficoltà di questi concetti (il globale, il totale); ma è poco legittimo, metodologicamente e teoricamente, tanto saltare dal parziale al globale quanto collocarsi mentalmente nella totalità per spiegare gli elementi e le parti. Se esistono due "approcci" ognuno deve associarsi alla propria autocritica e lasciare il posto all'altro, necessariamente complementare. In che modo una microsocietà potrebbe compiere qualcosa che non sia una microrivoluzione? In che modo potrebbe pervenire ad un microsocialismo? In che modo potrebbe pervenire al livello globale e totale, quello dello Stato, quello della società intera?... La teoria e la pratica dei gruppi derivano dall'ambiguità propria dei tentativi parziali e favorevoli alle imprese equivoche».

Non c'è il minimo dubbio: le nostre conoscenze sui gruppi sono vaghe e equivoche, frammentarie ed eterogenee. Anche le definizioni che ne sono state date finora restano altamente opinabili: tutte dipendono esclusivamente dal tipo d'approccio che fissa i limiti delle questioni e che stabilisce la maniera di porre il problema.

Per semplificare, si dirà che gli approcci, e beninteso le definizioni che da essi si ricavano, sono sostanzialmente due: quello psicologico e quello sociologico.

L'approccio psicologico presuppone l'esistenza del gruppo. Ne osserva la vita, cioè le relazioni interne, il modo di cooperazione, l'adesione dei singoli alle norme e ai valori gruppali, il funzionamento d'un comune sistema d'attività, il modo precipuo di comunicazione tra i membri, assunto assai sovente come un fattore primordiale. Per contro, l'approccio sociologico studia le caratteristiche per cosí dire esterne di queste entità denominate gruppi, e le osserva dando per scontata, anzi accettandola senza riserve, la celebre tesi secondo cui: «Quando un certo numero di individui in mezzo a una società politica scopre di avere idee, interessi, sentimenti e occupazioni che non sono condivise dal resto della popolazione, inevitabilmente essi si sentiranno attratti l'uno verso l'altro, sotto l'influsso di queste similarità. Faranno in modo di conoscersi, allacceranno rapporti e cosí, a poco a poco, si formerà in mezzo al complesso sociale un gruppo ristretto con sue particolari caratteristiche. Ma una volta che si sia formato il gruppo, vi si forma una moralità che reca naturalmente il segno delle particolari condizioni in cui ha preso sviluppo. Perché è impossibile che degli uomini vivano insieme, si associno nell'operare, senza acquistare un senso dell'insieme che la loro unione costituisce, senza attaccarsi a questo insieme, preoccuparsi dei suoi interessi e tenerne conto nel regolare la propria condotta. Questo attaccamento ha in sé qualcosa che supera l'individuo. Questa subordinazione degli interessi individuali all'interesse generale è effettivamente l'origine prima di ogni attività morale» [Durkheim 1893, trad. it. p. 21].

Qui il gruppo è dato come esistente perché si presuppone che esiste società là dove c'è costrizione e coesione, là dove l'interesse individuale s'integra e si fonde nell'interesse generale. Senza quest'ultimo, dunque, niente società. Posto che il gruppo assicura il passaggio dall'individuale al sociale, deve esistere. Data per scontata l'esistenza, ci si occupa allora del tipo d'organizzazione, d'amministrazione e delle istituzioni, al livello dell'organizzazione del gruppo, come peraltro si è costantemente fatto dall'epoca di Max Weber in poi, nelle ricerche psico-sociologiche ma anche in quelle storiche.

I due approcci mostrano senza tema di smentita l'inadeguatezza assoluta, nelle scienze umane, degli strumenti logici che hanno dato ammirevoli risultati nel campo delle scienze fisiche. Questione di complessità? Senza dubbio, ma siccome il carattere complesso d'un fenomeno dipende dalla maniera con cui lo si osserva, si può concludere che il tipo di discorso utilizzato finora non serve agli scopi.

Per esempio, l'approccio psicologico dà per scontato un truismo, cioè il fatto che delle persone che vivono insieme, che hanno qualcosa in comune e che lo percepiscono in quanto specificità, formano un gruppo. Poiché il gruppo esiste, bisogna allora studiare le interazioni *face to face*, la loro natura, spiegare come la rete d'azioni e di reazioni tra individui arrivi a stimolare, regolare, conformare tutti in un tutto piú o meno armonioso. Ora, prescindendo dal fatto che il postulato di partenza potrebbe essere una mera petizione di principio, resta il fatto che nessuno è mai arrivato a dire con chiarezza, coerenza e precisione cosa potrebbero essere le interazioni in un gruppo. Gli eventi singoli, cioè le azioni compiute da un individuo nella vita quotidiana? Quelle ricorrenti, ossia tutte le azioni che si producono a intervalli regolari? Oppure solo le ricorrenze riconosciute in quanto tali, e che molto approssimativamente potremmo chiamare consuetudini? Non lo sappiamo. E poi, in un gruppo, ciò è solo una piccola parte di quello che intuitivamente

diciamo potervi accadere. Come non ricordare le emozioni, le affezioni, gli stati d'animo, le comunicazioni fisiche, etico-sociali, semantiche, e ancora le comunicazioni non-informative, linguistiche e/o no? Appartengono al gruppo?

Certamente non in maniera esclusiva. Essi diventano pertinenti, dal punto di vista gruppale, solo nella misura in cui esiste la possibilità per i membri di agire alternativamente e d'interagire faccia a faccia. Senonché questo succede regolarmente anche a livelli che non sono ritenuti gruppali.

Lo studio psicologico dei gruppi deve scartare questi interrogativi perché deduce l'esistenza d'una struttura di gruppo dalle relazioni personali all'interno del gruppo. La rete di comunicazioni assicura l'esistenza della struttura gruppale e questa poi spiega e giustifica l'esistenza della rete, secondo un'assurda applicazione del principio del riferimento.

Ciò nonostante un'attenzione sostenuta si continua a manifestare per le comunicazioni all'interno dei gruppi e per le basi emotive che le sostengono e le animano. S'è persino messa a punto una tecnica di rilevazione delle strutture di gruppo e un metodo per la misura delle relazioni socio-affettive e socio-cognitive, che Jacob L. Moreno ha riuniti in una sorta di chimica sociale chiamata sociometria.

Lo psicodramma ed il test sociometrico dovrebbero misurare la coesione del gruppo, ma in realtà essi arrivano appena a prendere in considerazione le attrazioni e le repulsioni dell'individuo, concepito metafisicamente come un libero e spontaneo creatore. Moreno ignora, ha osservato acutamente Jean Piaget [1967, ed. 1977 p. 350], «quell'insieme di polarizzazione e di tendenze che scaturiscono dalla vita del gruppo e non dagli "istinti" individuali: cefalizzazione, resistenza alla guida, canalizzazione del temperamento nella linea delle funzioni, ecc., tanto di reazioni determinate dal gruppo quanto di quelle determinate dai temperamenti individuali. D'altra parte gli si è rimproverato di non conoscere che attrazioni e repulsioni, mentre le reazioni sociali sono molto piú differenziate, e di limitarsi ai sentimenti, quando invece egli parla continuamente di azioni e queste, considerate come unità reali nelle loro rispettive totalità, darebbero luogo a ben altri tipi di connessioni fra i cosiddetti "atomi" sociali. Inoltre, non si può... separare la spontaneità dalla cultura e bisogna chiedersi in quale senso le scelte dei soggetti dei test sociometrici siano realmente "spontanee" oppure se si ispirino a scale di valori in vigore».

Kurt Lewin, fondatore della dinamica dei gruppi, ha tentato di aggirare le difficoltà cercando di rendere conto del «campo totale» grazie a una topologia fortemente finalizzata e a una teoria dei grafi interpretata molto soggettivamente. Questo studioso e la folta coorte dei suoi seguaci presuppongono che le proprietà d'ogni evento siano determinate dai suoi rapporti col sistema degli eventi di cui fa parte, ma ciò è sostenuto e ripetuto intuitivamente. Poi, essi talvolta assumono per l'analisi l'insieme dei processi che accadono in un gruppo, talaltra le sole modifiche di atteggiamenti individuali che si vogliono indurre in un gruppo, o ancora i soli cambiamenti risultanti da interazioni generiche e opache dei membri gli uni sugli altri.

Le esperienze finora fatte in seguito alla pratica della dinamica dei gruppi non consentono nessuna conclusione precisa quanto alla natura del gruppo, alle situazioni di gruppo, ai funzionamenti stessi del gruppo. Né i *training groups* (i gruppi di formazione, gruppi di diagnostico, gruppi di base, ecc.) né i *groups work* permettono d'elaborare ipotesi di ricerca piú ricche di quelle di cui si dispone, o di costruire categorie analitiche e strumenti concettuali meno rudimentali degli attuali [Poitou 1978].

Si può almeno dire che le ricerche psicologiche sui gruppi arrivano a fornire l'idea d'un ordine simbolico per strutturare la realtà umana, nel senso in cui la nozione di simbolico è intesa da Claude Lévi-Strauss e da Jacques Lacan? Purtroppo niente permette di affermarlo. Allora embrione di concetto ancora pregno di affettività, concentrazione d'idee e di sentimenti in un'immagine che pretenderebbe additare una classe d'azioni o d'oggetti indispensabile dal punto di vista analitico? È probabile.

Rispetto all'approccio psicologico, quello sociologico ha l'ambizione di trattare i problemi di definizione dopo aver analizzato il concreto operare dei gruppi. Ma esso apporta qualcosa di piú fondato, di piú convincente?

La sociologia utilizza un certo numero di criteri per identificare e individualizzare un gruppo: numero basso di persone, obiettivo comune, scarsa competitività tra i membri, conoscenze e simpatie reciproche, struttura dell'autorità, tipo di subcultura, e altri criteri forse meno importanti. In seguito distingue i gruppi fondati su un unico legame, o meglio su un unico complesso di significati, di valori e di norme, da quelli fondati su legami molteplici. Perciò i sociologi parlano di gruppi unifunzionali, multifunzionali e soprafunzionali, cioè aventi ruolo o ruoli nell'insieme sociale in funzionamento.

Anche questi criteri e distinzioni sono delle fallacie di equivocazione: la mancanza di chiarezza del rapporto tra un enunciato e il suo significato è qui particolarmente grave. In piú, i criteri sono posteriori alla formazione del gruppo e non riescono a prendere in conto né lo sviluppo né le modifiche né le trasformazioni successive delle funzioni gruppali. Quanto alla distinzione, essa è stata sempre scarsamente operativa, ossia di dubbia utilità nella ricerca sociale empirica. La verità è che i tipi reali, quelli storicamente esistenti, sono sempre ibridi e diversi da quelli elaborati concettualmente.

Si prenda ad esempio il gruppo qual è sovente utilizzato nelle ricerche antropologiche.

Unità sociale i cui membri sono interdipendenti all'interno di certe strutture di scambio, il gruppo ha una sua specificità determinata da norme, valori, credenze, circuiti istituzionali, ecc. È questa specificità a caratterizzare la struttura del gruppo, la sua posizione rispetto agli altri gruppi e alla società globale? Non esattamente. Allora è un'immagine eidetica? Soltanto in senso lato. Unità etnica? No, giacché le unità etniche sono assolutamente indeterminabili.

E si potrebbe continuare cosí coll'analisi della parentela, dello status, della specializzazione, e cosí via. Certo, essi possono essere alla base d'un gruppo, ma non ne costituiscono i determinanti effettivi.

Si prendano il sesso e l'età. L'uno e l'altra fanno nascere, per vero, dei

gruppi, ma qual è la natura di questi gruppi? Non si sa. Quello che si sa di certo è questo: sovente l'età e il sesso sono utilizzati per assicurare una divisione sociale fondata su due specifiche categorie e per fondare una stratificazione esteriore alla filiazione e alla parentela. Senonché nessuno dei due criteri (età, sesso) arriva da solo, o combinato con altri, a costituire un gruppo nel senso d'unità sociale.

Se il comportamento dei gruppi è ambiguo, le funzioni dei gruppi risultano, inevitabilmente, assai vaghe e gli effetti dei gruppi sugli individui piú che problematici.

S'è parlato dell'imitazione, della suggestione, della facilitazione sociale e di altri meccanismi suscitati dalla socializzazione, che produrrebbero modifiche nei processi psicosociologici. Purtroppo le ricerche incentrate su questi settori restano malcerte, per non dire infide: lo stesso fenomeno, infatti, può essere spiegato ricorrendo ad argomenti alterni e opposti. Ciò significa che i meccanismi specifici che potrebbero trovarsi alla base dei fenomeni sono sconosciuti, e che perciò non si è ancora in condizioni di sceverare gli effetti del gruppo sull'individuo e l'effetto della vita di gruppo sulla personalità. Salom Asch e Muzafer Sherif hanno sostenuto essere certi gli effetti del gruppo sulla percezione dell'individuo, soprattutto al livello della distorsione dell'azione, del giudizio e della percezione. Senonché i dati su cui si fondano provengono da gruppi artificiali, creati in laboratorio, senza rapporti di sorta colla realtà, coi comportamenti effettivi nella vita quotidiana.

Se la percezione è una maniera d'organizzare i dati forniti dai sensi al fine d'elaborare atti e movimenti, resta però da spiegare come avviene l'accomodazione degli schemi in situazioni ambientali di simultaneità o di diversità spazio-temporali. E dopo soltanto si potrà affrontare la questione dell'effetto del gruppo, piú generalmente delle norme e della cultura sui comportamenti individuali reali, o della vita del gruppo.

Un discorso simile potrebbe farsi altresí a proposito di quegli studi che tentano di fare la giuntura tra l'approccio psicologico e l'approccio sociologico, oppure la fusione al livello antropologico.

Un gruppo, alla stregua di questi studi, può essere descritto attraverso quelli che ne sono gli interpreti, i portavoce, cioè i leader.

Ogni gruppo secerne dei leader, ha delle situazioni di leadership, la cui analisi potrebbe chiarire il problema di cos'è un gruppo.

White e Lippitt [1952, p. 340] parlano di tre stili di leadership in un gruppo: il democratico, l'autoritario, il disinteressato permissivo.

Nel gruppo a leadership democratica la cooperazione è ricercata nell'interesse comune, i conflitti sono poco numerosi, i rapporti interattivi buoni. Nel gruppo autoritario le reazioni aggressive e/o apatiche sono correnti, mentre in quello permissivo esiste poca coesione, poca collaborazione, nessuno sforzo comune, punta solidarietà.

Piú il gruppo è strutturato piú le norme sono rigide; piú il gruppo è cooperativo piú le norme sono volontariamente rispettate e seguite; piú il gruppo è sprovvisto di norme piú la coscienza gruppale è inesistente.

Ma se appartenere a un gruppo significa conformarsi alle norme e ai valori dello stesso, è la norma allora a fondare il gruppo in questione? Se sí, perché mai le norme permissive non permettono l'esistenza d'una coscienza gruppale?

D'altronde la questione può apparire oziosa: la storia conosce società permissive che sono sopravvissute piú o meno a lungo. Anche quest'approccio è condizionato largamente da preoccupazioni d'ordine ideologico, o piú genericamente d'ordine filosofico. Peraltro ciò è stato quasi ammesso da Lippitt e White quando dichiarano, nella stessa pagina, che intendono studiare: 1) Gli effetti di tre stili di dirigenza sul gruppo e sul comportamento individuale e piú particolarmente: «2) Studiare le reazioni di gruppo e individuali ai mutamenti da uno stile all'altro di dirigenza per il medesimo gruppo. 3) Cercare dei rapporti fra natura e contenuto della partecipazione ad altri gruppi, in specie la scuola e la famiglia, e le reazioni ai climi sociali sperimentali. 4) Esplorare i problemi metodologici che s'incontrano nel costruire "situazioni prova" di gruppo comparative, elaborare le tecniche adeguate per studiare il gruppo nel suo funzionamento, e scoprire in qual misura si possano controllare e modificare le condizioni sperimentali entro un limite in cui possono essere accettate dai membri del gruppo» [*ibid.*].

L'obiettivo è evidente: si presuppone l'esistenza di leggi che legano l'individuo al gruppo e che condizionano i suoi comportamenti; si constata poi che il superamento della frammentazione e delle atomizzazioni particolari è assicurato dal gruppo. Marcel Mauss arriverà a scrivere: «Si può pertanto porre la seguente regola: ogni attività sociale che, in una società, si è creata una struttura e alla quale un gruppo umano si è particolarmente dedicato, corrisponde senza dubbio a una necessità della vita di quella società... Non è per nulla obbligatorio che queste strutture siano permanenti; esse possono protrarsi soltanto per un certo periodo di tempo e ripresentarsi successivamente, seguendo spesso un ritmo... Lo studio di questi raggruppamenti, permanenti o temporanei, è necessario, al di là dello studio esclusivo delle rappresentazioni e degli atti, per far comprendere insieme le une e gli altri. È il funzionamento di questi raggruppamenti che mostra quel che un gruppo pensa e fa, e in che modo pensa e si comporta; è questo funzionamento che rivela la ragione per cui la società affida il pensiero e l'azione, si lascia consigliare e lascia ad esso il mandato di agire. L'analisi sarà giunta a termine allorché si troverà chi pensa ed agisce e quale influenza questo pensiero e quest'azione esercitino sulla società nel suo insieme» [1927, ed. 1969 pp. 221-23].

Quello che di certo si sa è che vi sono uomini i quali realizzano le loro virtualità grazie all'azione diretta d'altri uomini appartenenti a generazioni anteriori. Questi provvedono, attraverso i meccanismi della socializzazione, a favorire le potenzialità iniziali. La crescita mentale, l'apprendimento e il progressivo affinarsi delle conoscenze subiscono una sequela di vincoli che preesistono ma che si sviluppano tenendo conto dell'esterno, dell'ambiente. In altri termini, l'esperienza fornita dall'ambiente, dalla cultura, insomma dalla società, fissa concetti, strutture mentali ed altro che però preesistono. Selezio-

nando aspettative, anticipazioni, previsioni, induzioni, l'individuo sceglie i meccanismi mentali adeguati ai suoi bisogni specifici. L'individuo è in una situazione di relazioni interindividuali, ma queste non creano niente di nuovo, aiutano al piú a selezionare quello che già esiste. Non esistono né individui in sé né gruppi in sé. Dice icasticamente Piaget [1967, ed. 1977 p. 280]: «Chiedersi quale dei due termini, individuo o società, preceda l'altro equivale a porsi il problema dell'uovo e della gallina. Esiste infatti una correlazione senza che sia possibile assegnare un'anteriorità. Vi è covarianza e parallelismo fra la società e l'individuo...» E altrove: «Sono possibili tre... tipi di interpretazione. In primo luogo vi è l'individualismo atomistico: il tutto è la semplice risultante delle attività individuali cosí come potrebbero manifestarsi se la società non esistesse... In secondo luogo vi è il realismo totalitario: il tutto è un *essere* che esercita le sue costrizioni, modifica gli individui (impone loro la sua logica ecc.) e rimane dunque eterogeneo alle coscienze individuali, cosí come sarebbero indipendentemente dalla loro socializzazione. Ma, in terzo luogo si può pensare che il tutto, senza essere equivalente alla somma degli individui, sia purtuttavia identico a quella delle relazioni fra gli individui – che non è la stessa cosa. Secondo questo relativismo o punto di vista delle "interazioni", ogni relazione costituisce, in rapporto al suo ordine di grandezza, un "tutto"...: già a partire da due individui, un'interazione che comporta modificazioni durevoli può essere considerata un fatto sociale, e la società sarebbe allora l'espressione dell'insieme di queste interazioni fra *n* individui, potendosi *n* estendere all'infinito, a partire da 2, cosí da comprendere, al limite, le azioni a senso unico esercitate dagli antenati piú lontani sui loro eredi sociali» [*ibid.*, pp. 245-46].

Il problema è, dunque, di precisare i rapporti sociali, d'analizzarne le caratteristiche interne, elucidare le loro nature specifiche e le loro interazioni reciproche [cfr. Baudon 1979].

Ciò significa che bisogna riconsiderare l'individuo come un attore, un agente, e non piú come un essere sostanzialmente passivo, asservito, manipolato, dominato e alienato mercé il processo di socializzazione. In altre parole, l'individuo socializzato ha interiorizzato, sí, un certo numero di valori ed ha appreso una serie di ruoli, e nondimeno la sua condotta, le sue azioni non sono spiegabili unicamente in termini di valori interiorizzati e di ruoli appresi, e nemmeno in termini di mediazione tra l'ordine dei motivi individuali e le norme socio-culturali, meglio le determinazioni sociali. Infatti, egli può scegliere tra diverse possibilità, cercare i mezzi per realizzarle, trasformare quelli che ha e al limite non utilizzarli o utilizzarli altrimenti. Le finalità che egli si propone, si realizzano raramente. C'è sempre un divario tra ciò che si desidera, si vuole, e ciò che si ottiene. Le conseguenze inattese e non volute si osservano regolarmente. Perché?

Perché noi non agiamo soli. Dobbiamo associarci ad altri uomini, che hanno altri scopi, o gli stessi nostri scopi ma per ragioni e motivi differenti. L'azione efficace si erge contro altri uomini che hanno scopi e finalità diversi, ma che qualche volta sono nondimeno animati dai nostri stessi motivi. L'azione individuale si scontra sempre con le azioni degli altri uomini, che non sono né nemici né amici, né buoni né cattivi, né liberi né schiavi. Essi sono talvolta associati gli uni cogli altri, talaltra si trovano ad essere gli uni contro gli altri, sempre animati da passioni contraddittorie e da interessi opposti. In che modo le scelte personali, le preferenze individuali, le opzioni fatte in funzione dell'apprezzamento soggettivo, ignorante oppure indifferente alle conseguenze che potrebbero derivarne agli altri, in che modo queste scelte e preferenze si aggregano nelle scelte collettive, d'un gruppo sociale? Com'è possibile passare dall'esperienza individuale, dell'agente che crede operare in vista d'una data finalità e che invece ne realizzerà un'altra, ai comportamenti collettivi, dai valori individuali alle scelte sociali?

Mancur Olson [1966] ha mostrato la necessità d'una complessa e complicata tassonomia per capire approssimativamente che un piccolo gruppo può esistere anche senza l'accordo dei suoi membri, e quindi senza organizzazione; ha inoltre indicato la necessità di differenziare i piccoli gruppi, qualitativamente diversi, dai grandi gruppi, la cui natura è spiegata da ben altri fattori. La coesione e l'efficacia dei piccoli gruppi non dipendono dal consenso, ma dal tipo di stimolo e d'incitazioni che nei piccoli gruppi possono piú agevolmente intrattenersi. Ecco una delle ragioni che rendono il piccolo gruppo diverso dal gruppo grande. Peraltro né l'uno né l'altro hanno interessi e volontà propri. Tant'è vero che un gruppo di persone, con degli interessi comuni, persuase della fondatezza di questi interessi, aventi i mezzi per difenderli o per assicurarne la pratica attuazione, non agisce mai in maniera che si potrebbe definire logicamente razionale.

Perché? Perché una persona, beninteso purché le altre partecipino, ha interesse a non partecipare all'azione collettiva. Per evitare ciò si debbono elaborare delle norme coercitive e istituire arbitri suscettibili d'ovviare all'inconveniente della non-partecipazione degli individui all'azione collettiva, al fatto che i comportamenti umani sono raramente razionali e utilitari. Ma siccome risulta impossibile determinare una soluzione obiettiva a questo inconveniente, l'incertezza resta grande, ineliminabile, donde i conflitti. Ora la soluzione d'un conflitto o la sua eliminazione provoca altri conflitti, la cui responsabilità non è imputabile né agli individui né alle loro interrelazioni. Tutti sanno che una semplice addizione di decisioni individuali produce un effetto inatteso, perverso, al livello collettivo, cioè un risultato non voluto, ma che metafisicamente si attribuisce a una categoria oppure a un'entità piú o meno metafisica. Dice uno studioso degli effetti perversi, Raymond Boudon [1977, pp. 56-57]: «Gli effetti perversi sono onnipresenti nella vita sociale. Ma, molto generalmente, non ci si può aspettare di osservare un consenso sul valore relativo della loro disutilità rispetto ai costi della loro eliminazione. Il caso particolare della distribuzione dell'autorità è, a questo riguardo, significativo... Una distribuzione data dell'autorità non può, in condizioni molto generali, non essere contestata: la nozione di una distribuzione ottimale dell'autorità è generalmente priva di senso, perché nella maggior parte dei casi è indeterminata. Poiché ogni processo di organizzazione suppone beninteso

che venga adottata una distribuzione definita dell'autorità, quest'ultima risulterà normalmente portatrice di nuovi conflitti. Come corollario, si nota anche il carattere normale del fenomeno ideologico. In assenza di soluzione "obiettiva" (che possa cioè essere considerata, all'unanimità, ottimale), le ideologie forniscono sistemi di criteri pseudo-obiettivi».

Dopo quanto si è detto, si affermerà che bisogna abbandonare la nozione di gruppo e sbarazzarci cosí d'una astrattezza poco utile? Gli abbandoni, nelle scienze umane, sono impossibili. È indubitabile che un individuo è al centro d'una serie d'interrelazioni, di rapporti sociali, che vive e concepisce secondo modalità molto diverse: di cooperazione, di comprensione, d'identificazione, di conflitto, di avversione, ecc. Queste modalità fissano distanze tra l'individuo e i suoi ruoli e quelli degli altri; caratterizzano la nostra identità ma anche la nostra capacità di confrontarci cogli altri, d'immedesimarci in altri universi simbolici, di vivere l'immaginario e nello stesso tempo distanziarcene.

Una revisione totale della nozione di gruppo, preludio a quelle di classe, di Stato e di Società, dovrà, per conseguenza, tenerne conto.

Si è dunque giunti ad una posizione di stallo, dalla quale bisogna, se non uscire, almeno indicare quali siano le vie su cui trovare le soluzioni possibili al fine di non relegare del tutto la nozione di gruppo in una sorta di labirinto rinascimentale, col suo «forse che sí, forse che no». Scartata la discussione sulla natura dei gruppi primari che si creano per situazioni di fatto – famiglia, vicinanza, ecc. –, la problematica verte esclusivamente sui gruppi secondari, quelli che sono in continua formazione e disgregazione sulla base di una logica ancora ambigua ed enigmatica.

Il laboratorio, per cosí dire, in cui può iniziare forse piú proficuamente uno studio sui gruppi va ricercato nelle cosiddette società semplici o primitive? È un'ipotesi da non scartare; la semplicità – come hanno dimostrato gli antropologi – è del resto quasi un elemento mitico, frutto di una mentalità evoluzionistica ancora presente, se non altro, a livello del linguaggio. Ma, al di là di ciò, resta il fatto che tali società, per un complesso di ragioni, sono diventate l'oggetto di uno studio analitico spesso piú profondo e accurato di quanto non sia avvenuto per quelle della nostra storia. Entità limitate per numero di persone e per spazio occupato, esse si sono prestate assai meglio all'indagine; e questo sia per quanto riguarda la società nel suo complesso sia per quanto riguarda alcune sue sezioni.

In linea generale le osservazioni condotte in Africa, Oceania o America hanno portato alla enucleazione di alcune categorie importanti, quali le classi d'età, il sistema a caste, il sistema parentelare, le sezioni di società costituite per scopi o funzioni particolari (fabbri, medici-guaritori, guerrieri, ecc.). In un certo modo molte, se non quasi tutte, queste società, lungi dal mostrarsi in maniera compatta, si presentano al contrario in modo assai articolato all'interno, con la particolarità che queste sezioni sociali sono istituzionalizzate. La funzione dei riti di passaggio costituisce in genere il tramite attraverso il quale viene regolato il sortire da uno stato per entrare in un altro. In questa dimensione non v'è teoricamente posto per i gruppi, per le formazioni senza una logica sociale accertata. Un elemento peculiare di questo frazionamento istituzionalizzato della società è costituito dal modello di apertura sociale che vi è sotteso: i riti di passaggio conducono un individuo dalla pubertà fino alla morte, in altre parole lo introducono progressivamente in cerchi di relazioni sempre piú allargate che tuttavia non sono concentriche ma piuttosto tangenziali. È quanto risulta ad esempio nell'autobiografia di un Indiano Hopi [cfr. Simmons 1942], dove viene descritto in modo abbastanza puntuale, dall'interno anche se con le deformazioni dell'autobiografia, il processo progressivo di ampliamento delle relazioni dell'autore con la partecipazione man mano che cresce alle varie sezioni sociali del villaggio. Panorama idillico, che tuttavia tale si presenta solo eccezionalmente. Ma quel che conta sottolineare è il tentativo da parte del sistema sociale di regolare minutamente, attraverso una serie di sviluppi successivi, la socializzazione dell'individuo e di fargli acquisire per il tramite di questi segmenti che gli vengono a poco a poco rivelati l'idea della totalità sociale e contemporaneamente della sua personale collocazione. Chiaro anche il tentativo di diminuire la conflittualità sociale con espedienti e sistemi in cui si mescolano il politico, il sociale, il magico-religioso, la trasmissione delle conoscenze, l'economico, *last but not least* quest'ultimo. Non per questo comunque antagonismi e conflittualità vengono meno del tutto; spesso essi ineriscono proprio al tipo di organizzazione sociale scelta, altre volte si innescano per cause esterne. Nel XIX secolo gli Azande costituirono un sistema politico di notevole valore nell'Africa centrale, a nord del fiume Congo, tra Zaïre, Sudan, Impero Centroafricano. Essi sottomisero le popolazioni che trovarono nella loro migrazione dalle sedi originarie e crearono una società di due «classi»: gli Azande e gli «altri», con una posizione di netta e assoluta supremazia dei primi. Pur nella loro superiorità sempre affermata in qualsiasi occasione, uno era il punto debole del sistema politico azande: la possibilità da parte del re o dei figli capi-regione di venire avvelenati dai sottoposti. Ora, poiché – a quanto afferma Evans-Pritchard – essi non credevano alla morte naturale, ogni decesso del re era uno scatenarsi di conflitti in cui si formavano «gruppi» contrapposti nello stesso clan reale avongara. Sempre nel Congo, l'avvento della colonizzazione belga provocò la formazione di gruppi di giustizieri sociali – gli uomini leopardo – che agivano per il preservamento dei valori e ritmi di vita della società tradizionale e che punivano chiunque indulgesse al sistema dei bianchi europei. Sempre nella medesima area, nella tribú dei Lele, organizzata in un sistema sociale e matrimoniale, e quindi anche economico, basato sul predominio degli anziani sulle donne e sulla proibizione del matrimonio prima di una certa età per i giovani, nei momenti di crisi si formavano gruppi che tendevano a strappare tale privilegio agli anziani. Nella stessa società tikopia, nei momenti di grave crisi economica la forte solidarietà che caratterizzava la società si allentava, e tutti, per la fame, tornavano a rinchiudersi in se stessi, a rimpicciolire in piccoli nuclei quella solidarietà prima generale, dunque a formare dei gruppi. Analoghe situazioni si verificavano, secondo i racconti orali, nelle antiche società

africane. All'origine del regno lunda vi sono scissioni e gemmazioni in cui gruppi di persone si distaccano dal ceppo originario per fondare una nuova società [cfr. Vansina 1965]. Gli esempi potrebbero continuare a lungo; ma è opportuno sottolineare un altro lato della questione. Questi fenomeni di gruppizzazione non istituzionale delle società tradizionali si sono verificati con particolare virulenza ed estensione al momento della colonizzazione europea. La massa di sette salvifiche sparse in tutto il mondo coloniale, le associazioni e gruppi di ex allievi delle missioni, alcuni raggruppamenti politici costituiscono una nota comune del periodo che corre tra la colonizzazione e l'indipendenza, e anche oltre. Ne è prova, a solo titolo d'esempio, la rinascita degli uomini leopardo in Congo durante i disordini seguiti all'indipendenza del 1960.

Qual è la logica di questi gruppi? Si può vedere tra loro un minimo comun denominatore? A prima vista quel che colpisce sta nel fatto che questi gruppi emergono in situazioni abbastanza precise, caratterizzate da due elementi che possono essere alternativi ma che possono anche concorrere assieme: una disfunzione e una carenza nell'organizzazione sociale.

Per quanto attiene al primo punto, si deve dire che essa può risultare sia da elementi sopravvenuti – la carestia fra i Tikopia – o da elementi già presenti che non riescono a trovare una loro armonizzazione stabile nella società, come nel caso del dominio per molti aspetti dispotico degli Azande che, per se stesso, finiva col provocare nei dominatori il sospetto di una sempre possibile morte per avvelenamento. Quanto al secondo, esso proviene dagli spazi liberi, vuoti che l'organizzazione sociale non organizza o che non ha ancora organizzato. E le ragioni di tale carenza possono essere le piú varie: certi comportamenti non vengono ritenuti rilevanti, certe attività non sono di rilievo o non sono ritenute tali, sopravvenuti cambiamenti aprono nuove attività che la società nel suo corpo politico o sociale non riesce a inserire o ha difficoltà a inserire se non a prezzi troppo alti per cui preferisce emarginare queste attività. La logica generale sembra dunque essere quella del vuoto o della disfunzione.

Vuoto e disfunzione comportano tuttavia due tipi di analisi e sortiscono conseguenze diverse a livello della formazione dei gruppi. Certo, al di là di una determinata dimensione, i due elementi tendono a confondersi o a sovrapporsi al punto da rendere ardua qualsiasi loro differenziazione. Si può ipotizzare infatti che il vuoto costituisca di per sé una certa disfunzione della società e della maniera di organizzare l'insieme delle relazioni che vi si presentano, cosí come a sua volta la disfunzione può effettivamente indicare un vuoto da parte della società nel rilevare e organizzare alcuni comportamenti. Ma nell'un caso come nell'altro occorrerebbe anche partire dall'assunto che ogni società *deve* regolare tutti, assolutamente tutti, i comportamenti e le relazioni – reali o possibili – all'interno del corpo sociale. Questa concezione porta necessariamente a ritenere che l'unico tipo di società sia quella strettamente e fortemente gerarchizzata o quella che inserisce – e tende a inserire come regola e norma – ogni relazione sociale nel tessuto connettivo generale dandole una precisa collocazione in aderenza logica all'insieme degli altri comportamenti complessivi. Quest'ultima posizione, che ha contraddistinto la corrente funzionalista nell'antropologia – per cui qualsiasi segmento sociale costituiva una funzione del tutto o della totalità –, riassume per certi aspetti anche la concezione di una società gerarchizzata, in quanto in quest'ultima ogni comportamento non funzionale dovrebbe venire eliminato o ricacciato al di là dei confini della società stessa. Ogni società totalizzante, che funzionalizza tutto, e ogni società gerarchica verrebbero in tal modo ad avere gli stessi problemi e le stesse reazioni nei confronti di ciò che non si lascia funzionalizzare o di ciò che risulta estraneo al sistema gerarchico. Quando Aristotele intravede nel danaro e nel senso dell'accumulazione dei commercianti un pericolo per la πόλις nella sua organizzazione, non fa che puntualizzare che quell'elemento, che la costituzione politica aveva rifiutato (e cioè non assorbito o funzionalizzato nel proprio corpo sociale) cercando di isolarlo in uno spazio circoscritto al suo interno, stava erodendo le stesse basi su cui si era fondata e si fondava la πόλις. Un comportamento analogo tenne la società feudale nei confronti dei borghesi e altrettanto analoghe furono le conseguenze sul piano della funzionalità complessiva delle relazioni sociali. Per quanto le due società siano state profondamente diverse, la problematica che dovettero affrontare presentava caratteri analoghi. La piú libera πόλις greca e la rigida gerarchia feudale si trovarono di fronte a un interrogativo che riguardava da vicino l'intero assetto sociale: come rendere funzionali alcuni comportamenti – quali la pratica del commercio, che peraltro si rivelava necessaria alla vita stessa del sistema generale – che non si armonizzavano con la totalità? In entrambi i casi la soluzione data fu la medesima e consistette nel tentare di isolare nettamente tali comportamenti; essi venivano cioè ammessi, ma solo ai margini del corpo sociale, per un suo «bisogno» complessivo. Si tendeva quindi a far sí che le relazioni che si stabilivano fossero intrattenute con la «totalità» della società, o con chi tale totalità rappresentava, e non con le sue parti che avrebbero potuto risentire immediatamente gli effetti negativi. Questo statuto ambiguo dei meteci come dei borghesi, dello star fuori/dentro, costituí certamente il punto debole di entrambe le società e, specie nella seconda (la feudale), finí col condurre alla sua distruzione ad opera dei borghesi che costituirono, in virtú della loro stessa posizione di emarginati, gruppi progressivamente piú forti che ambivano a un loro proprio statuto politico questa volta all'«interno» del corpo sociale.

Si potrebbe sostenere che in questi casi si trattava contemporaneamente sia di un «vuoto» (assenza di relazioni commerciali all'interno della società costituita) sia di una disfunzione della società stessa (incapacità di assumere al suo interno le relazioni commerciali). Ma a ben vedere questa identità si rivela solo apparente; mentre infatti il vuoto costituisce una carenza in un punto determinato, la disfunzione in questo caso inerirebbe alla totalità. Quel che va invece considerato, nell'un caso come nell'altro, non va ascritto alla società come fatto totale rispetto a un qualcosa che le è esterno, ma invece a situazioni che si riferiscono al suo interno. In entrambi i casi, secondo un'ottica di analisi del sociale, il commercio non costituiva un fatto esterno alla

società se non dal punto di vista giuridico della sua costituzione; meteci e borghesi praticavano le loro attività all'interno del corpo sociale, anche se fittiziamente venivano considerati al suo esterno. In definitiva, dunque, questo «vuoto», che tale veniva lasciato dalla costituzione politica, era di fatto occupato da altri, da *gruppi* di altri, estranei sí alla costituzione politica ma ben presenti e attivi nella società stessa.

Si presenta pertanto il caso di una correlazione, da una parte, tra costituzione politica e bisogni generali della società, e, dall'altra, tra questi bisogni, che non vengono fatti rientrare nella costituzione politica a pieno diritto, e coloro che assolvono ad essi; il che si risolve poi alla fine in una correlazione diretta tra coloro che assolvono a tali bisogni e la costituzione politica.

Quel che si può ricavare da tali osservazioni sta dunque nel rapporto che si costituisce tra quelli che sono i bisogni che vanno esprimendosi all'interno di una società e la sua costituzione politico-giuridica. Tutte le società di tipo gerarchico-funzionalista, a causa della struttura stessa che le caratterizza, presentano notevoli difficoltà a inserire nei loro statuti comportamenti nuovi che rischiano di alterare profondamente il sistema in atto; se tali comportamenti corrispondono a bisogni che si rivelano «utili» alla società, esse, non potendo sopprimerli, tendono a relegarli ai margini, favorendo in tal modo oggettivamente la costituzione delle persone cosí emarginate in gruppi legati dall'aspirazione a possedere un proprio statuto. In definitiva la scarsa elasticità del sistema sociale, in riferimento al modello che esso elabora, impedisce la formazione dei gruppi al di fuori sia del proprio controllo sia del proprio funzionamento interno; ma ciò accade fino a che non si palesano nuovi bisogni, di qualsiasi natura essi siano, che per la loro origine o per il loro carattere nascono o cadono al di fuori della costituzione esistente. In questi casi o avviene l'espulsione, l'eliminazione sia dei bisogni sia di coloro che li impersonificano socialmente o la società tende a intrattenere relazioni di tipo globale con questa sfera di bisogni, che, dunque, essa stessa contribuisce a costituire come area riconosciuta e come «gruppo» di persone che ad essa si dedicano.

Ciò del resto accade sia nei casi generali afferenti l'intera società, come nella Grecia classica e nel feudalesimo, sia all'interno della società stessa, quando questi bisogni coprono aree non rilevanti ai fini del sistema dato. In tali circostanze spesso l'organizzazione sociale costituita lascia volutamente «in bianco» nel suo atto di fondazione (costituzione, codici, norme varie) vaste aree di comportamento. L'attività economica era considerata alla nascita dello Stato liberale un campo che non doveva essere regolato dallo Stato, essa era cioè un comportamento «libero» da norme e quindi in grado per ciò stesso di autoregolamentarsi ove fosse scaturito questo bisogno; mentre in tempi piú recenti tale comportamento, essendo stato considerato preminente, ha subito una regolamentazione sempre piú ravvicinata restringendo quindi la stessa possibilità della formazione dei gruppi in maniera autonoma. Analogamente sembra che un tale fatto stia avvenendo nei confronti delle attività sportive che erano un tempo lasciate libere. La costituzione di un gruppo sportivo rimane limitata ormai ad aree marginali, quali il gruppo di tifosi di una squadra di

calcio. Le stesse attività folcloriche vanno scomparendo come fatto autonomo per essere minuziosamente organizzate e regolamentate dal corpo sociale.

Si verifica cioè oggi una duplice tendenza nelle società occidentali: da un lato si assiste a una nascita di bisogni successivi, in parte prodotta dallo stesso sistema economico-sociale e in parte come libera espressione dei soggetti nei campi lasciati vuoti dal sistema di regole esistente. Ma dall'altro si verifica, in senso contrario, la tendenza sempre piú soffocante di inserire questi gruppi all'interno della «società di regole» che dilata in misura sempre piú estesa il suo controllo sociale, anche alle forme apparentemente piú lontane da un qualsiasi pericolo per la costituzione politica. Valga per tutte l'esempio di organizzare gli hobbisti di aero- e nauto-modellismo in associazioni composte di soci, di aspiranti, con regole e gare che ne condizionano il funzionamento e l'esistenza.

Se dunque i gruppi rappresentano nel loro formarsi il «vuoto» lasciato aperto dalla società nella sua costituzione, la regola vigente (l'*ora et labora* dei nostri tempi) è la tendenza opposta a «fissare» in maniera standard qualsiasi comportamento che cada fuori dell'organizzazione della società al fine di esercitare un controllo. Il gioco che si crea può essere rappresentato musicalmente da una fuga di Bach, dal rincorrersi cioè di un motivo e del suo contrappunto, dato che il sistema generale della società è teso per se stesso a creare nuovi bisogni in aree lasciate indeterminate e, successivamente, a regolare la costituzione dei gruppi di persone che occupano tale spazio.

In una classe scolastica i ragazzi non eleggono piú un capoclasse come si faceva un tempo sulla base di regolamenti predeterminati; dunque un insieme di persone viene tendenzialmente lasciato libero di comporre in qualsivoglia modo – ma entro certi limiti ben chiari – le relazioni reciproche. Ma poiché sono costituzionali le relazioni tra insegnante da un lato, e generalità degli studenti dall'altro, questo stesso fatto (l'istituzione originaria di due entità, quali docente/studenti) conduce gli studenti a elaborare un minimo di organizzazione (cioè la costituzione di uno o piú gruppi) che sia in grado di condurre per l'insieme una serie di relazioni di tipo globale. Spazio vuoto e bisogno rappresentano dunque i costituenti del gruppo, mentre le modalità del medesimo – stabilità, organizzazione, leadership personale o collettiva, durata, ecc. – ineriscono alla condizione con cui concretamente si presentano spazio libero e bisogni nella loro articolazione reciproca nei confronti della generalità della società e della sua costituzione.

Un discorso analogo va fatto per la disfunzione, solo che in questo caso il rapporto va cercato tra comportamento prevedibile e sua assenza nei confronti di un bisogno. La prevedibilità rappresenta il carattere preminente di un comportamento quando sia stato definito e riconosciuto come valido. In questo caso esso costituisce un'aspettativa nel momento in cui scatta il bisogno. Tutte le volte che un tale processo (bisogno innescato / comportamento) non si verifica, scatta un meccanismo sostitutivo che tende a coprire quell'area lasciata vuota – ma questa volta per una disfunzione o per un non-funzionamento e non per un'assenza di regolamentazione – con una serie di atti

imitativi. Se il bisogno è socializzato, come nella maggior parte dei casi, anche il meccanismo si presenta sotto la stessa natura, anche se il piú delle volte tale meccanismo di sostituzione finisce con l'adottare metodi costitutivi che non si pongono in relazione al bisogno non soddisfatto avendo a mente la sua collocazione nel generale ambito sociale, ma che tendono semplicemente ad affrontare il soddisfacimento di quel bisogno nei limiti circoscritti in cui si è presentato. Il fenomeno dei *vigilantes*, sorto in alcune località italiane per rispondere al bisogno di ordine, sicurezza e tranquillità, è assai esplicativo a questo riguardo. Nella disfunzione degli organi di polizia, per cause che qui è superfluo enumerare, a tutelare la sicurezza, alcuni cittadini, spinti da un analogo bisogno che li fa convergere in una riunione, costituiscono uno o piú gruppi per l'autotutela. La natura del gruppo si situa quindi in una disfunzione dell'apparato sociale in un suo punto che è venuto meno nei confronti di un bisogno crescente.

Come nel caso del «vuoto», anche la costituzione dei gruppi per disfunzione – e per converso il loro carattere di fondo – deve comunque sempre riferirsi ai bisogni, alla loro natura, al loro grado di soddisfacimento desiderato e ottenuto, al loro persistere o al loro venir meno. Ogni teoria dei gruppi che voglia rendere ragione della loro origine, dei tipi organizzativi che emergono al loro interno, deve pertanto riferirsi alla matrice originaria che è costituita dai bisogni, dalla loro collocazione all'interno del piú vasto spazio sociale in cui quel dato gruppo è sorto come fenomeno, dal fatto che tali bisogni si pongano o no in relazione a spazi lasciati vuoti costituzionalmente o da spazi resi vuoti da un difettoso (totale o parziale) funzionamento dei gruppi regolamentati e organizzati dalla società stessa.

Una spiegazione del gruppo in siffatta maniera dovrebbe quindi anche rendere ragione sia del sistema organizzativo elaborato dal gruppo per costituirsi e sopravvivere, sia della durata del gruppo stesso, dal puro episodico sino alla sua strutturazione di tipo permanente. In definitiva, dunque, contro ogni posizione che tende a spiegare il fenomeno gruppo nel suo puro interno, nella dinamica effettuale in quella circostanza data, ogni spiegazione va agganciata ai bisogni e agli spazi liberi in una loro reciproca relazione. [G. B.].

Boudon, R.
1977 *Effets pervers et ordre social*, Presses Universitaires de France, Paris.
1979 *La logique du social. Introduction à l'analyse sociologique*, Hachette, Paris.

Cooley, Ch. H.
1909 *Social Organization. A Study of the Larger Mind*, Scribner's, New York (trad. it. Comunità, Milano 1963).

Durkheim, E.
1893 *De la division du travail social*, Alcan, Paris (trad. it. Comunità, Milano 1971[2]).

Homans, G. G.
1950 *The Human Group*, Harcourt Brace, New York.

Klein, J.
1956 *The Study of Groups*, Routledge and Kegan Paul, London (trad. it. Einaudi, Torino 1968).

Lefebvre, H.
1967 *Position: contre les technocrates*, Gonthier, Paris.

Mauss, M.
1927 *Divisions et proportions des divisions de la sociologie*, in «L'Année sociologique», nuova serie, II; ora in *Œuvres*, III. *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Minuit, Paris 1969, pp. 178-268.

Olson, M.
1966 *The Logic of Collective Action. Public Goods and Theory of Groups*, Harvard University Press, Cambridge Mass.

Piaget, J.
1967 *Etudes sociologiques*, Droz, Genève 1977[3].

Poitou, J.-P.
1978 *La dynamique des groupes. Une idéologie au travail*, CNRS, Paris.

Simmons, L. W.
1942 (a cura di) *Sun Chief. The Autobiography of a Hopi Indian*, Yale University Press, New Haven Conn. (trad. it. Bompiani, Milano 1969).

Vansina, J.
1965 *Les anciens royaumes de la savane*, Ises, Léopoldville.

White, R. K., e Lippitt, R.
1952 *An Experimental Study of Leadership and Group Life*, in G. Swanson, Th. Newcombe e E. Hartley (a cura di), *Reading in Social Psychology*, Holt, New York.

Per quanto la realtà dei gruppi all'interno della **società** costituisca indubbiamente un fatto acquisito, ben poco allo stato attuale delle conoscenze si può dire di certo sulla loro **struttura** interna, sugli elementi che determinano un **codice** del gruppo con regole spesso assai precise (cfr. **norma**) che identificano ruoli e funzioni (cfr. **ruolo/status**, **élite**). Cosí come non sono sempre chiari i meccanismi che sollecitano l'**integrazione** di alcuni individui in un gruppo del tutto particolare (cfr. anche **discriminazione**) all'interno di una società. Tutto ciò riguarda soprattutto i gruppi secondari, essendo assai piú facile l'analisi dei cosiddetti gruppi primari, quali la **famiglia** (cfr. **matrimonio**, **parentela**). La costituzione dei gruppi porta poi con sé il problema delle relazioni con le **istituzioni**, quando i gruppi non siano già di per sé essi stessi delle istituzioni (cfr. **partiti**), e quindi l'area di **libertà** possibile al loro esplicarsi (cfr. **patto**, **controllo sociale**, **potere/autorità**). Le teorie psicologiche e sociologiche in atto non sembrano soddisfare questi e altri interrogativi; forse occorre allora partire dall'analisi dello **spazio sociale** occupato da questi gruppi per risalire a un tempo sia alla natura del loro costituirsi, sia alla loro **forma**, al **linguaggio** da essi usato (cfr. **gergo**) e alla funzione esplicata. Una teoria che si proponga di partire da un tale approccio deve tenere conto quindi dei **bisogni** che scaturiscono nel seno della società e del modo attraverso cui vengono o non vengono soddisfatti tali bisogni al livello delle istituzioni.

Marginalità

1. *Il concetto.*

Nelle scienze dell'uomo i concetti di base nascono molto spesso come metafore, facendo ricorso alle immagini. A lungo si è ritenuto che questo fosse uno degli argomenti per negare alla riflessione sull'uomo e sulla società lo statuto d'una scienza; oggi, tuttavia, le scienze esatte rivendicano il diritto di utilizzare le immagini e persino le matematiche vi scorgono uno strumento della conoscenza. L'immagine-concetto rende conto in tal modo dei processi che hanno luogo nell'universo delle cose e in quello degli uomini, dei rapporti tra gli uomini e le cose.

Il concetto di marginalità sociale nacque in questo modo, in quanto immagine metaforica che suppone la società come un corpo coerente e consistente, un universo sociale in cui i ruoli sono distribuiti secondo modalità precise, dove la divisione del lavoro precostituisce l'interdipendenza dei gruppi e degli individui, e l'ideologia dominante rende partecipi i membri della società in un comune ordine di valori. Chi non rispetta il ruolo assegnatogli dal suo status sociale, dalla sua condizione materiale, dalle sue capacità e dalla sua formazione professionale, chi non si assoggetta ai valori dominanti nella società si trova ai margini o fuori della società. Essere «ai margini» o «fuori» non è certo la stessa cosa. La nozione di marginalità informa della complessità delle situazioni asociali, del fatto che nessuna esclusione sociale recide completamente i legami di un individuo, di una famiglia o di un gruppo con la vita sociale; questi legami possono allentarsi fino a una soglia piú o meno tangibile e tuttavia continuerà a permanere un certo numero di situazioni in cui l'escluso o il marginale rimane in un rapporto di interdipendenza con la società. La marginalità come condizione sociale lascia supporre che nel tessuto sociale si osservino differenze di spessore, che la densità di questo tessuto sia di natura concentrica, sempre meno consistente quanto piú ci si approssima alla sua periferia. Il contesto metaforico della marginalità sociale in quanto concetto-immagine dà luogo a molti malintesi che ogni tentativo di definizione non fa che moltiplicare. Ciò non toglie peraltro che questo termine tratto dal linguaggio corrente rechi un contenuto molto concreto di riferimenti. L'uso di questo termine nell'ambito del discorso economico non dava luogo ad alcuna confusione e forniva viceversa un riferimento complementare: il senso assegnato dalla scuola marginalista alla nozione di «marginale» in quanto prossimo al limite in cui od oltre il quale qualcosa cessa di essere possibile o desiderabile [cfr. Marshall 1890] era molto vicino a quello suggerito dalle realtà sociali della marginalità.

L'uso del termine nelle scienze sociali è legato al lavoro della scuola sociologica di Chicago, reso celebre dai nomi di Thomas, Burgess e Park. Il monumentale lavoro di Thomas e di Znaniecki sui contadini polacchi in America [1918-1920], come la famosa *Introduction to the Science of Sociology* di Park e Burgess

[1921] delineavano il quadro generale delle ricerche sui tratti specifici dell'emigrante e sui problemi della disorganizzazione sociale e della delinquenza. Di una lunga serie di lavori monografici conviene citare in primo luogo il libro di Nels Anderson sui vagabondi americani [1923] e quello di Frederic Thrasher sulle bande di fuorilegge di Chicago [1927], presto divenuti dei classici della sociologia americana. Ma il termine 'marginalità sociale' appare nei lavori della scuola di Chicago in una accezione sociopsicologica specifica [cfr. Park 1928; Stonequist 1935]. Fu Robert Park a introdurre il termine 'uomo marginale' nello studio delle conseguenze sociopsicologiche delle migrazioni. In quest'ottica l'uomo marginale si caratterizzava per una sorta di doppia appartenenza culturale, per cui viveva nella cultura e nelle tradizioni di due popoli distinti; da un lato deciso a non rompere con il suo passato e le sue tradizioni, dall'altro non completamente accettato dalla società nella quale cercava di crearsi un posto: «Si tratta di un uomo ai margini di due culture e di due società» [Park 1928, p. 892]. Per quanto il fenomeno si iscriva in un quadro collettivo, dal momento che si rifà alle migrazioni di massa, ai conflitti tra i modelli culturali e ai sistemi sociali globali, ogni approccio di Park passa attraverso lo studio dell'atteggiamento e del comportamento individuale di coloro che egli definisce «ibridi culturali». Infatti l'uomo marginale è colui «che il destino ha condannato a vivere in due società e in due culture che non solo sono diverse, ma antagoniste» [Park, citato in Stonequist 1937, p. xv]. La marginalità ha degli effetti sconvolgenti sulla personalità umana, risultanti da una lotta interna fra i valori familiari, autoctoni e quelli della cultura ospite o d'adozione. Ma questo sconvolgimento non è una distruzione; la marginalità, dal punto di vista di Park, non è una condizione negativa. Al contrario, il marginale, per la sua specifica situazione – proprio come lo straniero nella concezione di Georg Simmel – dispone dei vantaggi di una certa oggettività, ovvero del distacco rispetto alle due culture tra le quali è diviso. Questa particolare situazione gli conferisce una accresciuta facoltà di percezione e una potenzialità creativa superiore a quella degli altri. Il suo pensiero – o meglio la sua mentalità – è un campo di studi privilegiato per ogni approccio ai processi di sviluppo della civiltà, delle trasformazioni culturali e del progresso.

Il concetto in tal modo delineato da Park fu in seguito messo alla prova in una serie di studi successivi. Everett Stonequist ne forní un esempio con lo studio di quattro tipi di marginali: l'emigrante straniero, l'emigrante della seconda generazione, l'ebreo uscito dal ghetto e il «sanguemisto» (*mixed blood*), facendovi risultare il disadattamento come il fattore principale della marginalità [*ibid.*, p. 201]. Dietro il termine astratto l'autore ha cercato tuttavia dei tratti psicologici correlativi col doppio modello del conflitto sociale e del bisogno di identificazione, considerando in tal modo il marginale come un individuo dalla doppia personalità e dalla doppia coscienza [1935, p. 10]. I quattro casi furono studiati solo a titolo di esempio e l'autore citava come altre categorie di marginali i *parvenus*, i decaduti, gli emigranti dalla campagna alla città, le donne che hanno assunto un nuovo ruolo [1937, pp. 5 sgg.] – rimanendo di fatto quale criterio di distinzione il disadattamento psicologico alle mutate condizioni socioculturali. Altri lavori sulla marginalità, pur ripercorrendo la via tracciata da Park, prendevano

le distanze circa il suo approccio centrato sulle scelte individuali e l'alterazione della personalità e che tendenzialmente disconosceva l'importanza dell'esclusione sociale esercitata da una data società nei confronti dei marginali. Oggetto di studio furono soprattutto i gruppi etnici – gli ebrei americani, gli italo-americani, ecc. [cfr. Goldberg 1941; Slotkin 1943; Child 1943; Golovensky 1952; Antonovsky 1956]. I loro risultati non assecondavano sempre la teoria di Park; in particolare si è verificato uno scarto fra la situazione marginale e la personalità marginale; lo stato marginale, la marginalità obiettiva, non sempre dava luogo alla formazione di tratti specifici che definivano la personalità marginale [cfr. Kerckhoff e McCormick 1955].

Robert Merton diede al concetto di marginalità un senso piú operativo, ancorché piú limitato. Egli considerò come marginali solo gli individui che aspiravano ad appartenere a un gruppo e non vi potevano accedere. Il marginale adottava i valori e le norme di un gruppo di cui voleva far parte (Merton definiva questo processo con la formula «socializzazione anticipata»), ma poi non riusciva ad essere accettato dal gruppo prescelto e veniva rifiutato dal suo gruppo originario [1957, pp. 260 sgg., 290]. Il marginale, vittima di aspirazioni che non poteva realizzare, si trovava cosí ai confini di diversi gruppi, nessuno dei quali intendeva accettarlo pienamente.

La sociologia della marginalità, nel tentativo di costituirsi un campo di studi empirici, conferiva al suo concetto di base un contenuto soggettivo. Lo studio della personalità dell'individuo che muta il suo ruolo sociale e/o la sua appartenenza culturale metteva in rilievo gli atteggiamenti e i comportamenti legati alla mobilità spaziale e sociale, separando la marginalità dalla struttura di classe.

Gli studi sulla marginalità trovarono nuovo slancio nell'analisi delle società in via di sviluppo, in modo particolare di quelle dell'America latina. L'iniziativa si deve al Centro para el Desarrollo Económico e Social de America Latina (DESAL) che all'epoca del governo democratico-cristiano in Cile, negli anni '60, ha fatto del concetto di marginalità uno strumento di ricerche socioeconomiche e insieme di gioco politico. Il fenomeno della marginalità venne considerato dal punto di vista nella non-integrazione; riguardava i gruppi e gli individui che non partecipavano ai «beni costitutivi della società globale» e non intervenivano attivamente nelle sue decisioni in virtú della loro «disintegrazione interna». Questa dottrina di ispirazione cattolica bene si inquadrava con il programma politico della democrazia cristiana nei paesi dell'America latina prospettando la visione dell'integrazione armoniosa di quei gruppi nel quadro del programma generale di sviluppo. Ma l'impulso dato dal DESAL agli studi sulla marginalità nella maggior parte dei paesi dell'America latina andò ben oltre queste premesse dottrinarie e politiche. I lavori di ispirazione marxista proclamavano l'abbandono della visione di una comunità armoniosa come risultato della modernizzazione delle società sottosviluppate, rifiutavano di considerare i marginali come una massa che restava completamente al di fuori di ogni organizzazione sociale e introducevano la terminologia marxista, inquadrando il concetto e la realtà della marginalità nel sistema dei rapporti di produzione [cfr. Nun 1969]. Ma restava ancora un malinteso fondamentale connesso all'applicazione del concetto stesso di marginalità nell'accezione data dalla scuola di Chicago; l'ottica della personalità marginale permetteva di far ricadere proprio sui marginali la responsabilità della loro sorte. L'opposizione alla teoria della marginalità considerata come mito al servizio degli interessi della classe dominante e del falso approccio al problema della miseria e dello sfruttamento in America latina [cfr. Perlman 1976] teneva conto soprattutto della manipolazione della teoria della marginalità e della personalità marginale nella vita pubblica, ma misconosceva al tempo stesso la realtà della condizione sociale dei marginali.

Una delle prime formulazioni della sociologia della marginalità, in cui l'aspetto collettivo del problema veniva messo in rilievo e che ricollegava la condizione marginale alla struttura globale della società, appartiene al sociologo polacco della scuola di Durkheim, Stefan Czarnowski. Dell'opera dei sociologi di Chicago egli teneva conto soprattutto degli studi sui gruppi marginali – quello di Anderson sui vagabondi e quello di Thrasher sulle bande di fuorilegge. Czarnowski cercava il suo principale riferimento nella storia: studiando i canali di formazione di una cultura, i suoi meccanismi di trasformazione e i processi di assimilazione culturale, metteva in luce l'importanza dei processi di marginalizzazione che ricacciano certi gruppi fuori del sistema dominante dei valori e delle norme. L'osservazione dell'ascesa del fascismo lo induceva anche allo studio del ruolo dei marginali all'interno dei movimenti politici; coscienti di essere fuori della distribuzione dei ruoli sociali essi diventavano la clientela scelta per la demagogia sociale ed entravano facilmente «al servizio della violenza». Nella direzione tracciata da Czarnowski si iscrivono alcuni lavori polacchi di sociologia e di storia che si riferiscono al problema della marginalità in età preindustriale [cfr., per esempio, Assorodobraj 1946]. In quest'ottica sociostorica il processo principale che genera la marginalità è il declassamento verso l'area inferiore della scala sociale. La tendenza discendente di questo declassamento lascia ancora qualche spazio a un possibile malinteso. Il contadino declassato che ha abbandonato il suo modo di vivere cerca di fatto un avanzamento, spera che la vita urbana possa migliorare la sua condizione e questa speranza non è senza fondamento. D'altro canto la condizione marginale non è un gradino nella struttura sociale o in particolare il suo gradino piú basso. La situazione materiale del marginale – e talvolta anche la sua posizione nella gerarchia del prestigio – è molto spesso superiore a quella dei gruppi da cui proviene o a cui parrebbe aspirare. Occorre dire comunque che si tratta di processi che hanno luogo – su scala di massa – al livello degli strati inferiori della popolazione.

Il termine 'marginalità' negli anni '60 è entrato nel linguaggio corrente in numerosi paesi occidentali. In seguito diventa sempre piú di moda fra gli storici, gli etnologi e i sociologi, che non si rifanno necessariamente all'uso precedente di questo concetto nella sociologia americana e polacca degli anni '20 e '30. Non bisogna dimenticare che nelle scienze sociali americane il concetto parkiano di uomo marginale ritorna talvolta in ricerche recenti, ma parallelamente si sviluppa anche il concetto di marginalità in un'accezione del tutto nuova. Victor Turner, studiando i legami generici fra gli uomini che formano una *communitas*, osserva le situazioni intermedie *between and betwixt*. L'etnologia americana de-

finisce marginalità gli sfrangiamenti della *communitas* sugli orli della struttura, liminalità (all'interno della struttura) e inferiorità (al di sotto della struttura) [1969, trad. it. p. 144]. Questa terminologia non ha ancora incontrato un generale consenso.

Ma il fenomeno stesso ha attratto da molto tempo l'attenzione degli storici sensibili all'allargamento dell'orizzonte sociale della storia. Ne sono un esempio Robert Mandrou [1961], che ha dimostrato l'importanza delle «evasioni» nelle strutture della Francia moderna; Michel Foucault [1961], con le sue osservazioni sulla «reclusione» dei pazzi nel XVII secolo; Jacques Le Goff [1964] che ha evidenziato il posto occupato dagli «esclusi» nel medioevo; František Graus [1949], con il suo studio sulla plebe urbana nella società medievale; ed Eric Hobsbawm [1959], che ha analizzato il fenomeno del banditismo rurale dall'età moderna ai giorni nostri. Sono casi in cui lo studio storico del fenomeno ha preceduto l'uso del concetto. Agli storici, infine, va anche il merito di utilizzare il concetto di marginalità per lo studio globale del fenomeno.

È la sociologia storica della marginalità che sembra in grado di far capire la complessità del fenomeno e con il suo studio mettere in luce le possibilità e i limiti di una società. L'aggettivo «storico» ha la sua importanza nel modo di vedere il problema non soltanto per il carattere delle conoscenze e delle esperienze che vi si possono apportare, ma anche nell'approccio generale al problema, i cui aspetti principali sono avvicinabili solo nel lungo periodo e in relazione alle strutture globali delle società e delle civiltà. Tra le svariate definizioni della marginalità si potrebbero isolare quattro tipi di approccio in ragione del principale criterio usato, e quindi parlare di quattro diversi fronti della marginalità: 1) economico, che suppone la non-partecipazione al processo di produzione; 2) sociale, concernente la non-partecipazione ai doveri e ai privilegi collettivi all'interno di una struttura data; 3) spaziale o ecologico, relativo agli individui e ai gruppi che vivono lontani dall'habitat organizzato o violando le norme di questo habitat; 4) culturale, che definisce gli atteggiamenti e i comportamenti diversi rispetto alle norme universalmente accettate. Ognuno di questi criteri dà luogo a definizioni e a caratteristiche sviluppate e raramente concordanti l'una con l'altra. È peraltro evidente che nella realtà questi criteri tracciano linee divisorie artificiali, poiché anche ammettendo l'esistenza di queste differenti marginalità si potrebbe disegnare nel loro punto di intersezione un tipo ideale di marginale che non è integrato nel processo produttivo, che ha abbandonato il suo gruppo sociale d'origine senza averne agganciato un altro, che vive in un tugurio o in una bidonville e non è partecipe della scala di valori dominanti o non osserva le norme culturali della società globale.

Senza entrare nel dibattito sulle definizioni, si potrebbe ammettere come punto di partenza che la condizione marginale si caratterizzi per la non-partecipazione ai privilegi materiali e sociali, alla divisione del lavoro e alla distribuzione dei ruoli sociali, alle norme e all'ἔθος sociale dominanti nella società globale. La preponderanza dell'elemento negativo in questa caratteristica è il risultato del fatto che essa si riferisce alle realtà della società globale e alle decisioni di quest'ultima che definiscono ciò che è nomico e ciò che è anomico, e

conseguentemente anche chi è marginale. Di fatto sono le istituzioni dell'ordine stabilito a procedere all'esclusione dei gruppi e degli individui considerati come inutili all'ordine comune oppure indegni. Queste istituzioni, tramite decisioni legislative e l'esercizio della giustizia, affermano i modelli di vita e condannano il rifiuto a parteciparvi.

La condizione marginale ha anche delle conseguenze psicologiche specifiche, dal momento che forma alcuni tratti della mentalità e induce ad atteggiamenti nei confronti dei valori piú apprezzati nella società globale, e in particolare nei confronti del lavoro e della proprietà. E nondimeno sarebbe un errore confondere la condizione marginale con l'«atteggiamento marginale». In situazioni differenti e per varie ragioni certi individui e certi gruppi non si sottomettono ai modelli culturali dominanti o prevalenti. Grosso modo si potrebbe considerare la comparsa di questi atteggiamenti su due piani. Anzitutto l'eredità culturale del gruppo d'origine può frapporre delle barriere tra il nuovo venuto e il sistema culturale ospite, allo stesso modo che tra l'autoctono e il sistema culturale che viene ad insediarsi. In entrambi i casi l'atteggiamento marginale è la conseguenza del confronto di due sistemi culturali differenti. Poi si potrebbe considerare l'atteggiamento marginale come il risultato della scelta deliberata dei valori antagonisti del sistema dominante. Il ventaglio degli atteggiamenti e delle forme di comportamento che ne risultano vanno in tal caso dal non-conformismo alla contestazione, fino all'aperta ribellione. Questi atteggiamenti sono legati tanto a certi orientamenti politici o ideologici, quanto a fini specifici o alla situazione particolare nella società (si potrebbe citare il caso degli intellettuali o della gioventú). David Riesman, tra gli altri, dimostrava l'erroneità di base delle tendenze a considerare gli atteggiamenti marginali alla stessa stregua della marginalità sociale, ad opporre loro i bisogni di integrazione culturale provati da ogni sistema sociale, a trattarli come anomici; in tal modo, di conseguenza, si potrebbe legittimare la propaganda totalitaria. «La marginalità e il non-conformismo possono, per cosí dire, essere sublimati, in un modo molto vicino alla sublimazione dell'energia sessuale di cui parla Freud» [1954, p. 177]. Parlando della marginalità sociale si intende fare riferimento a una condizione e a una situazione sociale, configurando l'atteggiamento marginale in funzione della marginalizzazione sociale.

La marginalità si situa allora non già al livello della coscienza e dei sentimenti di un individuo o di un gruppo, ma al livello dei rapporti tra l'individuo e la società.

2. *Di fronte ai sistemi socioeconomici e culturali.*

La marginalità in quanto fenomeno sociale ha gli andamenti ritmici dettati dalla congiuntura generale, ma il suo posto muta nei diversi tipi di società. Si è talvolta affermato che i marginali sono sempre esistiti, in ogni società e in ogni epoca, sia pure in numero piú o meno elevato e con caratteristiche mutevoli. Certi sociologi hanno affermato viceversa che la marginalità è il fenomeno dell'epoca moderna, legato alla coesistenza dei differenti sistemi economici e cultu-

rali o al radicamento della nozione di uguaglianza nella pratica sociale e nella mentalità della società moderna. Di fatto le due posizioni derivano da punti di vista differenti e dipendono da diverse definizioni che hanno fatto proprie. Ma per cogliere la marginalità nella sua dimensione sociale poco importa sapere quando situare l'origine del fenomeno. Si potrebbe affermare con lo scrittore inglese della fine del XVI secolo, Thomas Nashe, che fu Caino a diventare il primo vagabondo della specie umana, e farne il primo marginale nella progenitura di Adamo, escluso lui stesso dal Paradiso.

La marginalità suppone l'esistenza di un'organizzazione sociale che stabilisce certe regole di partecipazione e certe norme di comportamento la cui trasgressione è considerata come un atto ostile all'interesse collettivo. Ogni oltraggio ai tabú e ai divieti della società da un lato, e il rifiuto a soggiacere alle costrizioni dell'ordine sociale dall'altro, hanno prodotto dei marginali. Considerando la nozione di tabú nella sua accezione piú ampia, si può facilmente vedere il campo di applicazione di questa asserzione sia nelle società primitive, sia nel mondo greco-romano, nella società medievale o nelle società moderne fino ai giorni nostri. Ma al di fuori di questa dimensione molto generale, la marginalità è inserita profondamente nella storia e subisce le sue disgiunzioni e le sue discontinuità. La cesura piú importante è costituita dalla nascita del sistema capitalistico con tutti i cambiamenti che questa evoluzione ha comportato: la modernizzazione della società, il passaggio dal predominio del mondo rurale a quello urbano-industriale, dal modello comunitario a quello «societario» (*Gemeinschaft* vs *Gesellschaft* nella terminologia di Tönnies), dallo «statuto» al «contratto» come base dei legami sociali. Va da sé che non si è marginale se non in relazione a una società data e che il contenuto reale della marginalità dà la misura di un sistema sociale.

Le società precapitalistiche procedono alla valorizzazione differenziale delle classi o dei gruppi che la compongono secondo i criteri derivati dalla loro struttura globale e dalla loro organizzazione gerarchica; la coscienza dell'ordine gerarchico scaturisce dalla valutazione a cui procede ogni membro del corpo sociale [cfr. Barber 1957, p. 2]. Negli studi sociopsicologici sull'uomo marginale si coglieva la «situazione marginale» nel punto di intersezione di due strati della gerarchia sociale, in movimento nello spazio e incerto tra i due, nell'inconsistenza delle barriere [cfr. Dickie-Clark 1966, pp. 27 sgg.]. Allo stesso modo si potrebbe considerare la situazione degli schiavi affrancati nelle società antiche in quanto tipicamente marginale nella divisione dicotomica della società in liberi e schiavi. Ma questa valutazione gerarchizzante non ha valore assoluto né s'accompagna necessariamente a un processo di esclusione; i liberti raggiungevano nella società classica gradi di prestigio e condizioni di prosperità materiale anche molto alti e la loro promozione non impediva affatto la loro partecipazione alla vita sociale. È al di sotto e al di sopra di questa divisione in uomini liberi e schiavi che bisognerebbe cercare i fenomeni di marginalità; lo schiavo fuggiasco, il fuorilegge, il proletario passato dalla condizione di libertà dagli obblighi alla vita parassitaria [cfr. Brunt 1965] figuravano come marginali rispetto alla società cosiddetta schiavista.

In un rapido approccio al problema della marginalità in differenti sistemi sociali non sarebbe possibile un esame sistematico di ogni società nel tempo e nello spazio. Nel tentativo di giustapporre la società «moderna» e la società «tradizionale» si esaminerà quest'ultima sull'esempio della società rurale europea prima della svolta industriale.

Se la divisione relativa al grado di libertà personale manteneva sempre una certa importanza nella stratificazione della società rurale – da un lato non si deve sottovalutare l'importanza della schiavitú nella società medievale, e dall'altro, in proporzioni piú o meno grandi, i legami di servitú erano una garanzia del sistema di sfruttamento e di dominio –, l'organizzazione generale delle società tradizionali si caratterizzava per un ordinamento gerarchico delle classi e degli ordini, per l'inserimento della vita sociale in ambiti strettamente locali, rafforzati dai legami di sangue e dalle istituzioni o associazioni territoriali, e infine per la coscienza delle profonde origini nell'ordine divino della gerarchia sociale.

La società strutturata in ordini, sotto il volto di una organizzazione pluralista dei diversi ruoli sociali («quelli che pregano, quelli che combattono, quelli che lavorano») e dei differenti privilegi, nascondeva realtà piú immediate che facevano distinguere quelli che possedevano i mezzi di produzione, i privilegi, il prestigio, le grandi rendite, da tutti gli altri. La maggior parte della popolazione – i produttori diretti – erano incaricati della spregevole e spregiata mansione di lavorare. La società aristocratica manifestava disprezzo per il lavoro manuale, sia contadino sia artigiano. Ma, seppure esclusi per questo verso dal mondo del prestigio e del privilegio, nondimeno nella visione dell'organizzazione del mondo coloro che lavoravano erano considerati parte integrante del corpo sociale. L'insegnamento della Chiesa cristiana aggiungeva la giustificazione religiosa all'obbligo di lavorare, facendo dipendere la salvezza dall'adempimento di quest'obbligo. I drammi della disperazione contadina non furono quindi rivolti contro l'obbligo di lavorare bensí contro la durezza dello sfruttamento, contro gli abusi e le violenze. E solo il rifiuto del lavoro poneva al di fuori della società. L'opinione di Adalberone di Laon, secondo il quale «la società cristiana è un tutt'uno», permette di considerare la società medievale nei termini di una società organica, certo a maggior ragione delle società moderne che affermano l'uguaglianza degli uomini. Questa unità, basata sui legami universali della religione e della comune discendenza di tutta la specie umana, induceva a coltivare in misura notevolissima il senso del decoro. La coscienza sociale era profondamente impregnata della mentalità tradizionale che separava il normale dal marcio, dal sudicio, dal contagioso. In tal modo alle barriere erette dai privilegi di classe e dagli ordini si aggiungevano le barriere imposte da una nozione specifica dell'igiene sociale, che spingeva la società a separarsi dagli elementi «sporchi». Gli antichissimi tabú del sangue furono perpetuati dalla società medievale con l'esclusione di tutti coloro che per la loro professione si macchiavano di sangue: la società cristiana dell'alto medioevo diffidava non solo dei macellai, ma anche dei soldati [Le Goff 1963]. Talune considerazioni legate alla tecnologia stessa del mestiere avevano anche la loro importanza, come nel caso dei conciatori che venivano tenuti fuori dell'abitato sulla base di elementi del tabú del sangue, per il fatto che lavoravano

le pelli degli animali, ma anche per il carattere del lavoro e dei prodotti utilizzati, di tale natura che avrebbero potuto nuocere all'igiene nel senso piú stretto del termine. Le esigenze della vita facevano arretrare tali condanne o esclusioni – i macellai entravano nelle élite sociali delle città medievali, i conciatori raggiungevano la prosperità materiale e la rispettabilità in seno alla società urbana – ma le tracce di questi atteggiamenti rimanevano nei costumi e talvolta nella struttura dello spazio urbano. Una certa ambiguità permaneva nei confronti dei malati. La morale cristiana imponeva il soccorso dei malati, l'esercizio della carità nei loro confronti, ma al tempo stesso la paura del contagio andava al passo con la convinzione che la malattia è una punizione dei peccati, e cosí si procedeva ad allontanare i malati dagli agglomerati umani. L'esclusione dei lebbrosi a cui procede la società medievale ne è l'esempio piú drastico, e insieme il piú significativo [cfr. Foucault 1961, cap. I]. Analoga ambiguità, come nel caso dei malati, si ritrova negli atteggiamenti a proposito della prostituzione. Essa è spesso piú tollerata che combattuta, le si trovano scuse di ordine morale e le si attribuiscono utili funzioni, ma in ogni caso si cerca di separare i luoghi della prostituzione dai luoghi della vita onesta, in quanto la loro esistenza è macchiata dal peccato e il contatto con essi può essere fonte di sozzura e di contagio. Il boia è un funzionario pubblico la cui utilità è incontestabile, ma la natura del suo mestiere è non solo terrificante ma anche immorale, cosí il piú delle volte gli vengono concesse abitazioni lontane dai luoghi di prestigio, e lo si lega ad altri mestieri «indegni» (non di rado, infatti, egli diventa il guardiano dei postriboli).

Il fenomeno che si intende sottolineare va oltre la stima dell'individuo considerato per il mestiere che esercita. La condanna morale che si esprimeva nella dottrina della Chiesa (e nell'accesso alla funzione sacerdotale) non respingeva chi praticava i «mestieri illeciti» fuori dalla vita sociale. Essa era anzitutto ideologica e, come nel caso degli usurai, era essa a redimere. L'ambiguità morale con cui il disprezzo circondava certi mestieri non poteva comunque sottrarre loro il posto che meritavano nella divisione del lavoro e nella pubblica utilità.

È il rifiuto dei principali ἔθοι dominanti la vita economica e sociale a creare le condizioni marginali; il rifiuto dell'ἔθος del lavoro e della dipendenza, il rifiuto dell'ἔθος della proprietà. Bisogna forse immediatamente precisare che non si tratta, all'occorrenza, di opinioni ideologiche ma di azioni pratiche, della inosservanza delle norme imposte da questi ἔθοι. Le società medievali nascono nel corso di un lungo processo di vanificazione della libertà dei produttori diretti. Esse ammettono come principio di base dell'organizzazione sociale che chi non è maestro deve avere dei maestri, chi non gode di proprie rendite deve lavorare o prestare la sua opera per qualcuno. La dipendenza non è solo l'elemento che organizza la gerarchia feudale ma un fattore decisivo dell'ambiente sociale dell'epoca. Cosí il lavoro, tanto in campagna quanto in città, è intimamente costituito da rapporti di dipendenza. Colui che per condizione deve «lavorare con il sudore della sua fronte» e che non lavora viola le leggi che regolano la vita sociale e si pone al di fuori di essa. La repressione del vagabondaggio, l'odio e la paura del vagabondo hanno alla loro origine l'equivalenza tra inattività e vagabondaggio.

Il vagabondo appare come il marginale per eccellenza, ma il suo statuto può sembrare ambiguo. Infatti egli si confonde – sia nell'Occidente cristiano sia nel mondo islamico – con il pellegrino. La moderna legislazione contro il vagabondaggio coincide con la scomparsa dello statuto privilegiato accordato al pellegrino, ma il vagabondo – confuso con lo straniero pericoloso – sembra sempre suscitare paura e avversione da parte delle comunità organizzate [cfr. Vexliard 1956]. La vita asociale e irregolare costituisce la principale caratteristica del vagabondaggio ben piú dell'itineranza, benché quest'ultima nelle società stabili sia una ragione sufficiente di generale diffidenza. Il vagabondaggio assume una dimensione particolare nelle zone di frontiera. Nell'America latina, in epoca coloniale, si distinguevano in questo genere di zone due tipi di vagabondaggio. Da un lato vi era un modo di vita legato alle attività pastorali, in cui l'allevamento si distingueva a fatica dal furto, e dall'altro vi era il brigantaggio, che sulle frontiere di guerra pareva una attività normale [cfr. Gongora 1966]. Si ritrovano analoghe situazioni in Europa nelle regioni di frontiera sia in epoca medievale sia in età moderna.

L'affermazione del vagabondaggio come crimine colloca il non-lavoro del lavoratore nel quadro della criminalità. L'infrazione dell'inviolabilità della proprietà rimane il comportamento anomico primordiale per eccellenza. Il furto, il brigantaggio, la pirateria, benché si configurassero nelle società antiche con tratti assolutamente particolari, rimangono del tutto paragonabili alla criminalità dei tempi moderni. Ma ciò che conferisce loro una differente dimensione non è solo la struttura interna del fenomeno criminale, ma anche il carattere della repressione. L'apparato repressivo nelle società antiche rimaneva poco sviluppato e la sua scarsa efficacia doveva essere in qualche modo compensata con la severità delle punizioni e per il tramite della spettacolarità della loro applicazione, con la sorveglianza del vicinato e della famiglia, con la messa fuori legge del criminale. La conseguenza diretta di questo stato di cose fu che ogni individuo di bassa condizione al di fuori della sua famiglia, del suo gruppo di vicinato, del suo gruppo ecclesiastico e professionale, era considerato come sospetto di infrangere i principali ἔθοι della società.

Il carattere «organico» dei legami tra gli uomini nelle società tradizionali rafforzava la loro coesione interna sia sul piano sociale sia su quello culturale. L'immagine dell'«altro» in queste condizioni assumeva facilmente dei tratti negativi, provocando diffidenza e ostilità.

Anzitutto la coscienza di appartenere alla grande comunità della religione introduceva la barriera della fede. Se la coscienza della comunità della cristianità poteva non essere molto profonda – riguardando in primo luogo le élite culturali, le sole in grado di pensare il mondo in termini di ecumene – le dicotomie cristiano/pagano o cristiano/barbaro erano presenti nella coscienza comune, segnando una importante frontiera mentale. La capacità di esclusione di questa frontiera rimaneva immensa al livello di larghe masse e dell'immaginazione popolare. Per gli strati sociali superiori dell'epoca i non-cristiani potevano essere considerati in termini di conversione, ma l'atteggiamento piú diffuso nei loro confronti era di diffidenza e di ostilità [cfr. Guglielmi 1972, pp. 17 sgg.]. I non-cristiani erano

gli «stranieri» per eccellenza; questa nozione celava soprattutto e anzitutto una mentalità dall'orizzonte squisitamente locale. Anche nel concetto giuridico di straniero inteso come persona che non è soggetta «al sovrano di una comunità politica data o che non fa parte del gruppo sociale politico in relazione al quale il suo statuto è considerato» [Gilissen 1958, p. 16], si può osservare non soltanto una pluralità di statuti, ma anche una certa gradazione dell'estraneità. Applicando la nozione di straniero nella sua accezione etnologica si può affermare che la società medievale, in modo del tutto analogo alle società primitive, giunge a conciliare l'ospitalità nei confronti del viaggiatore – che nel medioevo assume la forma privilegiata del pellegrino – con una profonda diffidenza per chi e quanto è sconosciuto, per tutto ciò che non appartenga al gruppo locale; il carattere quantitativamente limitato degli agglomerati umani di quell'epoca – salvo alcune rare metropoli urbane – permetteva la conoscenza diretta e reciproca di ogni membro di un gruppo locale. Quando a questa non-conoscenza si aggiungevano differenze di abitudini, di abbigliamento, di aspetto fisico, di lingua, il sentimento di ostilità e di diffidenza prevaleva sulla curiosità.

In tutti gli atteggiamenti di separazione o di esclusione cui si è fatto cenno la condizione materiale o sociale dell'individuo che ne era oggetto non era priva di importanza. Il viaggiatore ricco che si spostava ostentando i segni esteriori della sua condizione di privilegio non suscitava diffidenza; il malato benestante che non cercava ricovero all'ospedale solo raramente era oggetto di esclusione; i principi lebbrosi non rischiavano di essere rinchiusi nei lebbrosari; i ricchi macellai entravano tra le file del patriziato urbano mentre gli scorticatori di animali rimanevano segnati da un mestiere spregevole, ecc. In linea di massima la marginalizzazione avviene ai gradi piú bassi della scala sociale.

Ciò è meno evidente nel caso di atteggiamenti etnocentrici. Le minoranze etniche che conservavano differenze di consuetudini, di lingua o di religione rispetto alla maggioranza della popolazione erano mal tollerati. Bisognerebbe tuttavia guardarsi da generalizzazioni troppo affrettate sulla xenofobia delle società tradizionali. Infatti si possono rilevare mutamenti d'atteggiamento in relazione al senso di solidarietà del gruppo minacciato o al modo in cui la minoranza si inserisce nella società globale: cosí la coesistenza fra ebrei e cristiani nell'alto medioevo cede il passo nei secoli successivi a sentimenti di ostilità e di esclusione, e alla curiosità mista a simpatia verso gli Zingari che arrivavano in Europa nel XV secolo è subentrata la paura e la repressione nei secoli successivi.

Se il grado di tolleranza nei confronti dei gruppi etnici era abbastanza limitato, la stessa religione era sicuramente un fattore che attenuava l'ostilità. In ragione dell'intimo intervento della religione in tutta la costruzione sociale, che si legittimava sempre tramite il riferimento all'ordine divino, ogni scarto dall'ortodossia religiosa, ogni atteggiamento non conforme alle norme religiose o ideologiche era inteso come pericoloso per la coesione del gruppo. Ciò riguarda in larga misura l'eretico che rifiutava di partecipare ai culti e alle credenze praticati dal gruppo religioso o al quale veniva rifiutata la facoltà di parteciparvi a causa dei suoi errori e della sua insubordinazione. Nella repressione dell'eresia partecipavano in comune le autorità ecclesiastiche e le autorità secolari, dal momento che l'eresia veniva considerata come anomia. L'esclusione, nel caso dell'eretico, assumeva la forma piú rigorosa, poiché nella maggior parte dei casi incorreggibili essa si traduceva nella forma dell'esclusione dalla società dei vivi; quando la punizione prescelta non era il rogo, si ricorreva ad altre forme di castigo, ma è piuttosto significativo che fossero accompagnate da certi segni d'infamia. Nei casi estremi l'eresia diventava la religione dominante o assumeva la forma di una Chiesa (il catarismo, l'hussitismo), ma la sua situazione normale era quella di una setta, quindi di una minoranza ben conscia delle sue differenze rispetto al resto della società e intenzionata a separarsene; l'atteggiamento separatista si evidenzia cosí sui due versanti, ma il risultato inevitabile è la marginalizzazione del gruppo eretico. Talvolta la non-partecipazione al sistema dominante di credenze e di culti è parallelo alla non-partecipazione alla vita sociale, l'anomia culturale marcia di pari passo con l'anomia sociale: certe eresie rifiutano l'ordine sociale in quanto non conforme con la verità della religione.

L'ideologia dominante cercava di imporsi nel modo piú totale, guardando con sospetto tutto ciò che non rientrava in essa. Anche il folclore, nell'accezione piú ampia del termine, era considerato pericoloso, le credenze e le pratiche magiche venivano condannate, streghe e stregoni perseguitati. Questo sospetto riguardava anche le ricerche che potevano essere considerate occulte; cosí l'astrologia e l'alchimia, tollerate in certi paesi e in talune epoche, praticate non di rado nelle residenze principesche e coperte dalla protezione dell'autorità regia, potevano anche condurre al rogo, alla condanna o all'esclusione dal corpo sociale. L'intento di dominazione ideologica totale spingeva anche verso la condanna della cultura profana e di coloro che la diffondevano; la Chiesa cristiana continuava ostinatamente a classificare tra i mestieri illeciti quello di giullare, e con i giullari condannava ogni sorta di artisti ambulanti, ovvero i portatori principali di cultura profana, i tramiti tra il folclore e una piú larga circolazione culturale [cfr. Allard 1975].

L'orizzonte esemplificativo con il quale si cerca di tratteggiare l'area della marginalità in relazione alle grandi strutture economiche e culturali rimane inevitabilmente eurocentrico. Pare che i caratteri principali dei fenomeni studiati si dovrebbero ritrovare in società extraeuropee, per quanto il differente contesto sociale e culturale conferisca loro forme specifiche. Nelle società asiatiche il criterio di inquinamento fu applicato, nel caso dell'esclusione sociale, piú rigorosamente che nelle società europee. I fuori casta in India o gli *eta* in Giappone sono tenuti strettamente al di fuori della vita sociale. Nel caso degli *eta* è significativo che questa «razza invisibile» sia considerata dagli altri gruppi della società giapponese come biologicamente diversa. Fino al XIX secolo almeno, sussisteva la teoria che gli «intoccabili» giapponesi derivassero da un gruppo etnico fisicamente inferiore e vicino agli animali. Nello spazio intermedio fra gli *eta* e la società normale vi erano ancora vagabondi, mendicanti, prostitute a cui veniva negato lo statuto umano (*hinin*), ma la cui intoccabilità era solo parziale [cfr. De Vos e Wagatsuma 1966]. Cosí, quindi, la marginalità degli individui e dei gruppi, dei mestieri e dei comportamenti permette di scoprire a un certo livello dei tabú molto antichi che sono comuni a tutte le società.

I processi di marginalizzazione ricacciavano fuori dalla società taluni atteggiamenti, comportamenti e azioni, senza peraltro che questo rifiuto fosse totale. E non diversamente era per gli individui e i gruppi portatori di questi atteggiamenti, comportamenti e azioni: essi assolvevano a determinati ruoli sociali, talvolta erano tollerati, ma tutta la loro esistenza era gravata da una ambiguità morale e sociale ed essi stessi erano respinti nell'infamia e da essa continuamente minacciati. Si potrebbe affermare che la società tentava di separarsi dagli elementi che rifiutavano di soggiacere alle sue esigenze e ai valori da essa esaltati trattandoli alla stregua di stranieri; perciò gli storici del diritto sono inclini a considerare tra le varie categorie di stranieri anche i vagabondi [cfr. Gilissen 1958, p. 29; Thieme 1958, p. 207] e i nomadi. Al pari degli stranieri, vengono guardati con diffidenza, talvolta con ostilità, eppure essi sono legati da rapporti di vario tipo alla vita sociale, non di rado svolgendo mansioni giudicate dalla società utili ai bisogni collettivi. Essi stessi, trattati dagli altri come stranieri, hanno in determinati casi la coscienza di essere un gruppo a parte, senza l'obbligo di provare solidarietà nei confronti di istituzioni e delle componenti umane della società globale. Viceversa, i legami di solidarietà interna dei marginali non vanno oltre le dimensioni dei piccoli gruppi, non vengono minimamente mantenuti rapporti di solidarietà fra i diversi gruppi di marginali, che consentirebbero di affermare che la marginalità sociale si articola in una controsocietà di fronte alla società data.

3. *La società moderna e la marginalizzazione.*

Nell'immagine dei gruppi marginali nelle società tradizionali si distinguono piani diversi che non soggiacciono a un ritmo comune. I volti diversi della marginalità sembrano rispecchiare i processi di ordinamento delle strutture sociali e culturali. Il rafforzamento della coesione di una società data o della sua ideologia dominante si traduce molto spesso in una ostilità nei confronti dei non sottomessi, dei non allineati, degli inutili, degli «eccentrici»; cosí, quindi, la forza repressiva esercitata contro i marginali esprime tale ostilità in misura maggiore che non le reali dimensioni del fenomeno della marginalità. I grandi apparati dell'ordine costituito – le istituzioni della religione, dell'ideologia o del potere politico – procedono ad azioni di esclusione, di condanna o di violenza nei confronti degli individui o dei gruppi marginali allorquando la loro esistenza sembra mettere in pericolo quest'ordine, oppure quando la lotta contro questi individui e gruppi può essere lo strumento per un rafforzamento del dominio sul corpo sociale o della sua coesione interna. La repressione dei vagabondi, ai primordi dell'età moderna, denotava l'inquietudine sociale di quei tempi e le esigenze del mercato del lavoro, ma esprimeva al tempo stesso le preoccupazioni dello Stato moderno che tentava di assicurare la propria concreta influenza sulla vita sociale. La caccia alle streghe, nel XVI secolo, va intesa nei termini di una rivalità od ostilità fra la cultura delle élite e la cultura delle masse, e piú specificamente fra la cultura urbana e la cultura rurale: cosí si procede alla ripulsa della magia dall'ambito di ciò che è tollerato e si cerca di affermare il carattere universale dell'ideologia dominante e delle pratiche culturali che essa ammette o impone.

Ma la marginalità in quanto fenomeno collettivo si mostra nella sua dimensione reale nel corso delle modificazioni di strutture. In tal modo la nascita della società moderna procede con la marginalizzazione, decisiva o passeggera, di grandi masse sociali: la marginalità appare come costo sociale della modernizzazione, come parte integrante dei processi dell'accumulazione originaria del capitale. Per creare un mercato di manodopera e per «commercializzare» il lavoro era necessario che le masse mutassero la loro situazione all'interno delle strutture stabilite; la perdita dei legami tradizionali ben predisponeva alla nuova situazione, quella della società moderna.

I processi di modernizzazione assumono forme molto diverse e possono essere considerate da molteplici punti di vista. Nel corso di questi processi i tratti con cui si sono fin qui caratterizzate le società tradizionali tendono a trasformarsi nei loro opposti: l'industria diventa preponderante nelle strutture economiche, i legami sociali tendono ad estendersi oltre l'ambito locale, le interdipendenze fra gli uomini si allacciano su scala sempre piú grande, i legami di sangue perdono la loro antica portata, la legittimazione dell'ordine sociale non è piú sostenuta dall'ideologia dell'ordine collettivo inteso come parte integrante dell'economia della salvezza e direttamente subordinato all'ordine divino. Numerose generazioni di storici, economisti, sociologi, antropologi hanno analizzato e discusso i processi di modernizzazione nel passato dell'Europa e nel presente dei paesi in via di sviluppo. Sarebbe impossibile presentare le differenti posizioni in merito al problema, benché in ciascuna di esse sia possibile individuare il posto dei processi di marginalizzazione, il problema dei marginali come l'oggetto degli sforzi di socializzazione, come conseguenza della modernizzazione delle strutture socioeconomiche o degli atteggiamenti sociali. Resta da considerare il cambiamento piú importante, quello avvenuto nel quadro dell'industrializzazione e dello sviluppo capitalistico.

Marx [1867, cap. XXIV] descriveva questo processo anzitutto come momento di espropriazione del produttore diretto dei mezzi di produzione. Talvolta l'espropriazione assumeva la forma aperta dell'azione violenta; piú spesso era la conseguenza d'una lunga evoluzione economica il cui risultato era l'impoverimento di un largo strato di contadini – poiché si trattava di loro in primo luogo – che, non riuscendo piú a guadagnarsi di che vivere nella loro condizione abituale, abbandonavano la campagna cercando il proprio sostentamento come salariati. La massa di coloro che si offrivano come manodopera non poteva essere assorbita nei processi di sviluppo industriale e tuttavia la loro presenza sul mercato della manodopera era un fattore importante per lo sviluppo dell'industria capitalistica nella misura in cui le assicurava elevati tassi di profitto. L'esistenza di ciò che Marx chiamava «l'esercito di riserva del proletariato» era cosí un fattore di pressione sul livello generale dei salari, e anche la loro disoccupazione svolgeva nelle condizioni dell'epoca un ruolo funzionale. In termini di rapporti fra la manodopera e le possibilità di lavoro, il primo aspetto della marginalità sembra essere la sovrappopolazione relativa; essa non coincide affatto con l'eser-

cito industriale di riserva, poiché talune condizioni necessarie devono essere soddisfatte perché questa riserva potenziale compaia sul mercato e possa svolgere un ruolo di pressione sui salari, pur rimanendo disoccupata [cfr. Nun 1969, pp. 184 sgg.]. I processi di marginalizzazione creano, in effetti, una massa che non vuole o non può apparire sul mercato del lavoro e non assolve alcuna funzione economica: la storia sociale del sistema capitalistico ai suoi esordi consiste nello spettacolo offerto dall'inserimento con la violenza, la punizione o la costrizione economica della massa marginale nella circolazione economica. Se l'accumulazione originaria del capitale è la genealogia dei principali elementi costitutivi della società capitalistica, la genealogia del lavoratore libero conduce alla marginalizzazione della massa dei piccoli produttori e quindi al loro adattamento alle esigenze del sistema capitalistico.

L'industrializzazione dei paesi europei era un processo lungo e realizzato in epoche diverse. In linea di massima, quanto piú rapidamente si realizzava tanto piú grande era relativamente la sua capacità di consumare le grandi masse di lavoratori, dal momento che il livello tecnologico supponeva una economia estensiva dell'impiego. Il livello tecnologico rudimentale non esigeva da parte del lavoratore una preparazione particolare, e le differenze tra il lavoro qualificato e quello non qualificato erano minime ancora fin verso il XIX secolo. La prima industrializzazione comincia a implicare conoscenze tecniche piú importanti e una preparazione sociopsicologica difficile: l'ingresso del contadino di ieri nell'industria di punta nel XVI secolo – la stampa – era di impossibile realizzazione senza una lunga preparazione tecnica e culturale preliminare. Era molto piú facile, per esempio, nel caso delle industrie tessili, considerando che le conoscenze erano ben piú diffuse nel mondo contadino per via della produzione per il consumo familiare e dell'industria rurale, ma il lavoro nelle prime manifatture della seta supponeva anche un apprendistato professionale e sociale. Nondimeno i processi decisivi dell'industrializzazione si svolgevano nei settori produttivi che esigevano un lavoro estensivo con qualificazioni facilmente accessibili. Nella seconda metà del XIX secolo il numero di uomini impiegati in Gran Bretagna nell'industria mineraria, nell'edilizia e nei trasporti aumenta in misura due volte superiore all'indice della popolazione maschile. Le miniere di carbone, la principale fonte di energia nel XIX secolo, che impiegavano le tecniche piú rudimentali per l'estrazione e il trasporto, consumavano una massa enorme di manodopera. Si stima che nel momento culminante del loro sviluppo in Gran Bretagna esse impiegassero circa 1,2 milioni di uomini, cioè tra il 9 e il 10 per cento della popolazione maschile attiva del paese, e questa massa enorme di persone veniva reclutata prevalentemente fra gli immigrati dalla campagna [cfr. Hobsbawm 1969*b*, pp. 241 sgg.]. L'industrializzazione capitalistica alla lunga poteva cosí assorbire la massa marginale prodotta dall'accumulazione originaria del capitale, di cui peraltro aveva bisogno.

L'evoluzione capitalistica in cui si realizzava la modernizzazione della società tradizionale andava di pari passo con dei processi socioculturali decisivi. L'aspetto per cosí dire antropologico dell'accumulazione originaria, troppo spesso trascurato nelle ricerche di orientamento marxista – il fatto che all'epoca in cui

Marx formulava la sua teoria la psicologia sociale e l'antropologia fossero solo agli esordi pesa su tutte le applicazioni del marxismo nelle scienze sociali e nella riflessione marxista sul passato – ha un'importanza fondamentale per ogni storia sociale dei tempi moderni. Il profondo mutamento culturale che ha luogo ai primordi dell'età moderna è un processo lungo e complesso. Le mentalità medievali, cosí come la dottrina della Chiesa cristiana nel medioevo, erano intimamente legate alle strutture agrarie e alla società rurale. Solo a prezzo di grandi sforzi esse si adattavano allo sviluppo della civiltà urbana e dell'economia monetaria; le trasformazioni degli atteggiamenti socioculturali erano la conseguenza dell'evoluzione generale della società e una condizione importante per il proseguimento di questa evoluzione. L'abbandono dei tabú primitivi che pure sussistevano sotto forme nascoste e l'affermazione dei nuovi ἔθοι che mettono in valore la ricchezza, il denaro, il guadagno e il lavoro sono alla base di quei nuovi atteggiamenti. I privilegi del sangue e dello status personale, alla base delle società strutturate in ordini, tramontavano di fronte alle realtà della situazione materiale: l'ordine gerarchico rafforzato dall'autorità tradizionale e il privilegio legale, legittimato dal sacro, lascia spazio alla coscienza della stratificazione sociale, nella quale le classi compaiono in primo piano.

L'affermazione della nuova mentalità caratterizzata dalla razionalità, dal desiderio di efficienza e di dominio sulla natura [cfr. Redfield 1953] si attesta con un rigore esigente. La condanna culturale che si poteva rilevare nell'atteggiamento della società medievale nei confronti del residuo di credenze tradizionali sembra estendersi fino ad abbracciare ogni comportamento legato all'antica società contadina, ogni atteggiamento diffidente o ostile all'innovazione.

Nel corso di queste mutazioni socioculturali la marginalità sembra godere di una certa coesione in quanto fenomeno sociale e culturale insieme. L'emigrante che veniva dalla campagna e che non poteva trovarsi uno spazio nell'universo urbano incorreva nell'interdetto sociale non solo come vagabondo, ma anche come «handicappato» culturale. Non soltanto era un marginale sociale, ma anche un marginale culturale. Questa congiunzione tra marginalità sociale e marginalità culturale aumenta nel corso dell'epoca moderna, sí che i processi di esclusione culturale rafforzano la marginalità sociale. Se le società tradizionali, ivi comprese la società medievale, perseguivano severamente la non-sottomissione all'ideologia dominante, punendo piú la disobbedienza e l'ostinazione che non l'idea stessa, la società moderna, pur esaltando l'individualismo, quasi non tollera il non-conformismo ai modi di pensare o sentire ammessi e dominanti e condanna e persegue gli atteggiamenti estranei al modello globale.

Nelle società moderne, in linea di massima, l'efficienza è l'elemento preponderante, che definisce la distribuzione dei ruoli sociali. I disoccupati che svolgono una funzione rispetto al mercato del lavoro hanno il loro posto in questa distribuzione dei ruoli. Tuttavia la struttura della domanda sul mercato del lavoro può generare dei momenti di stasi dai molteplici aspetti sociali. Il perfezionamento delle tecniche industriali esige da parte dei lavoratori, oltre alla forza fisica, una serie di conoscenze. Al tempo stesso rimane un certo numero di occupazioni in cui la qualificazione ha una scarsissima importanza e lo sforzo fisico

resta un'esigenza preponderante; queste occupazioni sono spesso considerate con disprezzo, perché sporcano, sono mal retribuite o malsane. Da ciò emerge una separazione fra la circolazione della manodopera qualificata e il lavoro non qualificato. La popolazione di colore negli Stati Uniti, non avendo una preparazione professionale né un'educazione, non riesce a trovare lavoro nell'epoca dell'automatizzazione ed è condannata a lavori di second'ordine. La difficoltà di ottenere la qualificazione necessaria è tale da scoraggiare ogni sforzo. L'immobilismo sociale in cui cadono questi sottoproletari è anche radicato nelle frustrazioni sociali e psicologiche di varia natura che annullano la loro partecipazione e il loro interesse nel sistema collettivo. I paesi capitalistici altamente sviluppati sono indotti a importare la manodopera straniera in modo deliberato non soltanto perché i lavoratori immigrati si accontentano di salari meno elevati, ma anche per il fatto che talune occupazioni sono ritenute disonorevoli dai lavoratori indigeni. L'esistenza di questi due circuiti nel mercato della manodopera è ancora piú elastica nei paesi in via di sviluppo.

La presenza di lavoratori immigrati nei paesi altamente sviluppati crea uno strato sottoproletario molto importante. Esso presenta aspetti esteriori di miseria e le sue condizioni di abitazione e di vita lo distinguono dagli altri lavoratori, ma talvolta con troppa facilità si applicano nei suoi confronti i termini 'marginalità' ed 'esclusione sociale'. I lavoratori immigrati sono integrati nel processo produttivo, i loro servizi sono necessari ed essi stessi approfittano di ogni occasione di lavoro. Al tempo stesso essi sono costretti alle peggiori mansioni, subiscono una separazione culturale e ambientale, ma in origine almeno questa separazione è conseguente al carattere provvisorio della loro presenza: essi vivono in condizioni tutt'altro che buone, accettano i lavori peggiori, ma il punto di riferimento è pur sempre il loro paese d'origine, nel quale, grazie a questa condizione di sottoproletari, ottengono un miglioramento della loro situazione. Viceversa, quando tentano di stabilirsi nel paese di immigrazione e perdono il punto di riferimento nel paese di origine, essi possono spesso diventare non soltanto i piú miserabili tra i lavoratori, ma anche dei marginali che non trovano un posto stabile nella società che non li accetta se non a titolo provvisorio.

Gli atteggiamenti nei confronti dei lavoratori immigrati non sono i soli esempi di come la società moderna proceda a delle separazioni. Le ideologie politiche moderne costruiscono talvolta tutta la loro ossatura sulla base dell'esclusione. I sistemi autoritari programmano tendenzialmente una integrazione partendo da presupposti di purezza etnica o di «sacralizzazione» della dottrina, rigettando apertamente coloro che non vi prendono parte. Il nazismo faceva dell'esclusione il mezzo di affermazione della classe superiore. L'intolleranza esaltata dall'ideologia diventava in tal modo una forza di esclusione.

La società moderna non pratica forme di esclusione e di separazione quali si possono osservare nelle società tradizionali. La rottura dei legami di vecchio tipo conduce nondimeno a dei processi di frustrazione e di alienazione che generano situazioni e atteggiamenti marginali su larga scala. Sotto l'impulso dell'intolleranza verso il non-conformismo culturale, questi fenomeni assumono l'andamento della rivolta contro l'ordine sociale; questa sembra essere soprattutto negativa, il che la situa nella marginalità, e si collega al rifiuto piú dei valori e dei modelli culturali che delle strutture della società. Nelle società moderne avanzate la marginalità appare su tre piani: quello della segregazione razziale o etnica (in cui si iscrive il problema dei lavoratori immigrati), quello del posto della gioventú nella società, quello della criminalità organizzata. Questi vari piani sono molto diversi, ma talvolta è possibile osservarne l'intreccio, sia di tutti e tre complessivamente sia di due soli di essi; ciò riguarda anche le forme in cui la marginalità si presenta – il rifiuto del lavoro o l'impossibilità di trovare un lavoro adeguato alle aspettative può accompagnarsi al rifiuto di aderire ai valori conclamati dalla società globale e può condurre al mondo del crimine organizzato o esprimersi nella criminalità. Si ritornerà su questo punto quando si affronteranno i problemi sociopsicologici della marginalità.

La situazione nei paesi in via di sviluppo presenta aspetti particolari che non permettono di configurarla nei termini della marginalità tipica del passato o del presente europeo. Lo sviluppo capitalistico, insieme con i mutamenti del modo di pensare, della sensibilità, della visione generale del mondo, ha luogo in questi paesi in una situazione particolare, quando cioè il sistema industriale si è imposto nel mondo intero e le sue tecniche e la sua organizzazione sono già state altrove perfezionate. L'industrializzazione si realizza a un livello tecnologico troppo elevato perché possa assorbire le grandi masse di manodopera di origine contadina, sprovviste di qualificazione professionale e di preparazione culturale alla vita urbana. La modernizzazione in questi paesi si realizza nelle condizioni del sottosviluppo mettendo in moto un meccanismo di dipendenza strutturale. Fatto che trova la sua espressione in una serie di importanti conseguenze sul piano sociale. L'industrializzazione promuove la formazione di quadri specializzati e qualificati al suo servizio, oltre i quali rimane la grande massa degli immigrati dalla campagna. Invece dello sviluppo dell'economia «con l'offerta di manodopera illimitata», in cui il mercato del lavoro avrebbe assorbito a poco a poco la manodopera eccedente (secondo le previsioni del modello classico di Arthur Lewis), si sono formati di fatto due mercati di manodopera separati, quello della manodopera qualificata e quello dei non-qualificati, con scarse relazioni fra loro. In tal modo compare su grande scala la massa marginale (per dare un ordine di grandezza: si stima che ammonti a trenta milioni di individui la popolazione marginale urbana nell'America latina [cfr. Stavenhagen 1970]) che non riesce a integrarsi nelle strutture industriali, quella piú miserabile che non conosce alternative per migliorare la propria situazione. Pare che sia a questo livello che si situa la particolarità dei processi di marginalizzazione del Terzo Mondo: se questi processi sono parte integrante dell'accumulazione originaria del capitale, il loro risultato è di piú lunga durata, in quanto la massa dei marginali non solo non viene assorbita dal progresso dell'industrializzazione, ma non pesa neppure sul mercato capitalistico del lavoro. La crisi delle strutture agrarie produce la massa dei senza lavoro ma l'economia capitalistica, sviluppandosi nei suoi legami di dipendenza è incapace di assorbirli.

L'esistenza di due mercati del lavoro urbano non consente di affermare l'esistenza di due sistemi, di una società dualista, nella quale la marginalità si situe-

rebbe fra il tradizionale e il moderno, nel *no man's land* tra la società feudale e la società capitalistica. Bisognerebbe in tal caso dar ragione a quelli che vedono nel concetto di marginalità un mito che difende il sistema dominante e che di fatto perpetua la condizione marginale [cfr. Perlman 1976, p. 262]. Il risultato del sottosviluppo, dello sviluppo in condizioni di dipendenza, dello scarto fra il flusso dalla campagna e lo sviluppo industriale è una profonda disarticolazione della società, che si sviluppa nei suoi diversi settori in modo asincrono. La marginalità è l'espressione flagrante delle contraddizioni di questa società, «essa è il segno della lacerazione di tutta la società» [Touraine 1977, p. 22].

4. *Insubordinazione e contestazione.*

L'insubordinazione alle norme e ai precetti della società globale è una delle caratteristiche profonde della condizione marginale. La marginalità appare quindi molto spesso come criminalità o in forme molto analoghe a quest'ultima. Per ciò che riguarda le ricerche storiche, questo fatto può sembrare un risultato naturale della documentazione in cui lo storico coglie la storia dei marginali. Ma l'espansione del termine marginalità nelle recenti ricerche criminologiche (cfr. il IX Congresso della International Society of Social Defence, tenutosi a Caracas nel 1976) dimostra il groviglio di marginalità e criminalità. È anche significativo che la marginalità sociale cessi di essere considerata nelle ricerche criminologiche come semplice manifestazione della devianza negativa, ma venga esaminata anche come problema della giustizia sociale, conseguenza del disadattamento, dell'esclusione (o della carenza di spazio nel corpo sociale) e del rifiuto dell'ordine sociale.

Nella coscienza sociale dell'Europa medievale e moderna la marginalità è il piú delle volte considerata come equivalente alla criminalità. Gente di cattiva reputazione, ladri, briganti, vagabondi, deviati sessuali, deviati o dissidenti religiosi sono considerati in modo analogo. I boia, esecutori della giustizia criminale, come si è detto, sono incaricati della sorveglianza sui postriboli e sulla prostituzione; gli stessi funzionari di polizia sono tenuti a scacciare i vagabondi dalle città, a sorvegliare i mendicanti e a far rispettare l'ordine pubblico negli ospizi. I gruppi e le categorie che sono oggetto dell'esclusione sociale, ma che non ricadono sotto la repressione giudiziaria, sono spesso assimilati alle categorie o alle situazioni perseguite dalla legge; i mendicanti, ad esempio, sono assimilati ai vagabondi, gli eretici ai deviati sessuali o ai ribelli, ecc. È possibile ritrovare molto spesso gli stessi procedimenti in epoca contemporanea, ma si osserva oggi anche una tendenza a considerare la marginalità come una sorta di circostanza attenuante in una causa criminale. In linea di massima i rapporti fra criminalità e marginalità appaiono molto complessi: i due fenomeni si intrecciano, ma non sono affatto identici. Se la caccia ai vagabondi o la caccia alle streghe consiste nel trattare i marginali – nell'accusa di stregoneria incorrono in effetti le donne sole, senza legami familiari, con una cattiva reputazione, che svolgono attività considerate marginalizzanti – come criminali, si potrebbe delineare un

importante spazio sociale in cui la marginalità sociale o culturale non poteva essere considerata come condizione criminale. Anche le azioni repressive nei confronti dei marginali potevano aver luogo senza che questi ultimi fossero trattati come criminali. Le grandi reclusioni dei lebbrosi, dei pazzi e dei poveri procedevano alla separazione fisica e sociale dei marginali senza fare ricorso alla nozione di crimine; solo l'insubordinazione alla reclusione veniva considerata come un comportamento criminale.

Il non-conformismo ideologico ha effetti marginalizzanti e diventa l'oggetto delle misure di esclusione in tutti i sistemi con una forte dominante ideologica quando l'organizzazione sociale esige una partecipazione senza equivoci al sistema dei valori della cultura dominante, una sottomissione incondizionata alla ideologia. Il caso dell'eresia nel mondo cristiano, già analizzato in precedenza, è solo un esempio clamoroso. Il gruppo eretico, la minoranza confessionale organizzata in setta, gli individui che rifiutavano obbedienza al potere ecclesiale e che si astenevano dal partecipare alle pratiche religiose che esso imponeva, furono separati dalla collettività ed ebbero coscienza di questa separazione. La condanna della violenza o il rifiuto del giuramento proclamati da numerosi movimenti ereticali ponevano gli aderenti al di fuori della vita sociale e dell'attività pubblica dell'epoca, poiché l'eterodossia religiosa andava di pari passo con il rifiuto dell'ordine sociale, la disobbedienza sociale si accompagnava col non-conformismo sociale. Talvolta gli effetti marginalizzanti della dissidenza o dell'eterodossia erano la conseguenza dell'atteggiamento dei poteri nei loro confronti e molto meno della volontà di separarsi dei loro adepti. Le beghine e i begardi, nel XIV secolo, furono accusati di eresia, ma nel secolo successivo li si condannava come «mendicanti validi» [Schmitt 1978]: e non era cambiata la realtà, bensí l'orientamento repressivo della Chiesa. Nel caso della marginalità culturale, come in quello della marginalità sociale, il fattore principale sembra essere l'atteggiamento esclusivo del potere e della società.

Fra la marginalità sociale e culturale esistono talvolta legami diretti. Uno dei temi ricorrenti nel discorso ecclesiastico sugli eretici fu sempre l'argomento per cui essi appartenevano ai bassifondi della società. Dietro questa immagine stereotipata si scorgono alcune realtà. Nella trasmissione delle idee ritenute eterodosse o dissidenti, assunsero un ruolo importante quegli individui e quei gruppi la cui mobilità si riferiva alla loro condizione marginale. Subito si constata una sensibilizzazione ideologica dei gruppi e degli individui che hanno rotto con il loro ambiente sociale d'origine, con i loro legami familiari e di vicinato. Gli emigranti, gli individui frustrati, i disadattati di ogni tipo avevano ragioni particolari per accettare idee contestatarie. Nella trasmissione delle eresie si scorgono molto spesso degli individui erranti che svolgevano il ruolo di agenti itineranti: semivagabondi, merciai, ambulanti, chierici erranti, ecc. Il modo di vivere di alcuni gruppi eretici – quelli, in particolare, che non hanno superato la soglia di emergenza – si avvicinava per molti aspetti a quello degli sradicati. In questo senso l'origine sociale e il tenore di vita possono essere considerati come fattori che apparentano gli eretici agli elementi asociali. Alvaro Pelagio constatava nel XIV secolo che tra i begardi prevalevano i pastori, i porcai, i carbonai, i mura-

tori, i fabbri. Altre testimonianze indicano fra i begardi, accanto a coloro che abbandonavano volontariamente la vita secolare e gli agi materiali, anche coloro per i quali la povertà era la realtà sociale della loro condizione, la mendicità un mezzo per assicurare la loro esistenza, e il vagabondaggio il loro normale modo di vivere. Tra la presenza dei marginali fra gli eretici e le idee che questi proclamano si potrebbe intravedere un rapporto diretto.

Considerando la marginalità come un fenomeno di massa si poneva l'accento sui processi sociali che creavano l'allontanamento di gruppi importanti dalla società. In tal senso dunque la marginalità si delineava solo negli strati inferiori della gerarchia sociale, sulla frangia mobile che separava (e talvolta piuttosto univa) i bassifondi della società e le classi popolari. Tuttavia, i fenomeni di declassamento, di abbandono del tenore di vita sociale – talvolta per scelta volontaria, talvolta per forza di cose – appaiono a tutti i livelli della società. Nelle società aristocratiche dell'Occidente medievale si poteva guardare in certi momenti a taluni figli cadetti di nobili famiglie (*iuvenes*) come a dei marginali: senza un avvenire sicuro quei giovani potevano sentirsi sganciati dall'ordine sociale e ostili nei suoi confronti. Il loro comportamento assumeva allora il carattere asociale: nell'evoluzione dell'ideale cavalleresco riflesso dalla letteratura dell'epoca si rilevano tendenze analoghe all'ideologia sociale delle eresie: si disprezza il matrimonio, si condanna l'ordine sociale esistente [cfr. Duby 1964; Köhler 1962, 1966]. Tuttavia, malgrado l'assenza di prospettive e un certo disadattamento alla vita sociale, i «giovani» della classe feudale mantengono salda la coscienza di appartenere per nascita alla élite sociale, e a seconda delle loro possibilità si sforzano di mantenere il tenore di vita che caratterizza quella élite. Nel caso della marginalità volontaria si assiste invece all'abbandono del modo di vivere proprio dell'ambiente originario e alla negazione dei principali dettami della vita sociale. Senza giungere a considerare tutti i protagonisti dell'ascetismo radicale, dagli eremiti dell'alto medioevo fino ai seguaci della povertà e ai monaci nelle epoche posteriori, come outsider o marginali [cfr. Turner 1974], si possono osservare nella loro situazione alcune caratteristiche proprie della condizione marginale. In particolare si tratta di un aspetto tipico dei primordi dei vari movimenti ascetici, allorché si affermano come espressione di rivolta non solo contro l'ordine esistente, ma anche contro le istituzioni che dispongono di potere religioso o ideologico: la ricerca della verità della fede e della speranza di salvezza inducono alla *fuga mundi*, alla fuga dal mondo. Ma questa pratica «radicale» della fede è una esecuzione alla lettera dei valori ammessi dalla società e in un certo senso essa deve servire gli interessi comuni. Fra gli atteggiamenti di marginalità volontaria bisognerebbe menzionare anche il fenomeno della *bohème* artistica. Già si è ricordato l'atteggiamento di diffidenza della società medievale – o delle sue istanze ideologiche – nei confronti della maggior parte delle categorie di artisti; questo atteggiamento progressivamente si sbiadisce, per quanto ancora sussistano alcuni elementi in epoca moderna. Ma in questo caso si tratta di scelte volontarie da parte degli ambienti artistici, una parte dei quali si compiace di servire i potenti, mentre un'altra parte vede nell'abbandono della vita sociale una fonte di creazione artistica.

Nel mondo contemporaneo e nelle società altamente sviluppate i fenomeni di marginalità psicoculturale assumono un rilievo di primo piano. Le frustrazioni degli individui e dei gruppi si traducono in decisioni di evasione sociale di varia natura. Sotto forme del tutto nuove ricompare la questione dei giovani come marginali. In ogni sistema sociale il passaggio dalla giovinezza all'età adulta presenta certi tratti di discontinuità, di rottura; i riti di passaggio, fungendo da ponte fra le due età intese come condizioni sociali, seguono questa discontinuità e la attutiscono [cfr. Van Gennep 1909]. I lavori della scuola sociologica di Chicago hanno dimostrato che negli ambienti male adattati (minoranze etniche, in particolare) il passaggio conduceva alla vita asociale. Lo studio delle gang di Chicago all'inizio degli anni '20 mostrava infatti il fenomeno delle bande di adolescenti che vivevano nella delinquenza piuttosto che nel crimine [cfr. Thrasher 1927]. E la stessa considerazione riguarda le bande di giovani studiate nell'agglomerato parigino negli anni '60 [cfr. Monod 1968]. Ciò che caratterizza queste bande è un modo di vivere differente in confronto alla società globale o all'ambiente d'origine. La «vita in bande» è una separazione volontaria dalle norme dominanti e una ricerca cosciente per affermare questa differenza. Nei due casi citati si possono ricollegare la situazione marginale dei giovani con la loro modesta estrazione sociale – proletaria, semiproletaria o contadina. Il fenomeno degli hippies, dei beatniks, dei provos presenta la marginalità dei giovani a un altro livello sociale. Gli studenti sono l'elemento preponderante di questa rivolta contro l'ordine costituito, ma il loro rifiuto di entrare nelle strutture della vita sociale si esprime in forme analoghe: rifiuto delle regole del gioco sociale, non-partecipazione nelle istituzioni, insubordinazione alla divisione del lavoro della società industriale, disobbedienza al «contratto sociale» tradizionale e agli obblighi imposti dalla legge, evasione dalle costrizioni della moralità sessuale e dal comportamento culturale [cfr. Jawlowska 1975]. Il movimento di «comuni» indica anche una volontà utopica di stabilire ai margini dell'ordine sociale un altro modo di vivere, di realizzare una calda comunità umana che Turner definisce *communitas* [cfr. Touraine 1968; Turner 1969]. Questa marginalità volontaria richiama per molti versi quella predicata dai seguaci della povertà nel medioevo. Ma vi è una differenza fra le due situazioni storiche. Nella società medievale coloro che sceglievano un modello di vita marginale affermavano l'applicazione alla lettera dei valori stabiliti e ammessi dalla società; decidendo di vivere ai margini sul piano sociale, essi si trovavano al centro sul piano ideologico. La contestazione giovanile dell'epoca contemporanea è in rivolta contro i valori che la società esalta e pratica, dentro l'ordine stabilito e la sua ideologia: ergendosi contro i principali valori della società industriale, essa si afferma come marginalità ideologica, di cui è conseguenza un tenore di vita marginale.

È scontato naturalmente che la marginalità dei giovani è un fenomeno temporaneo, che può essere trattato nei termini di «riti di passaggio»; sembra essere soltanto un arresto nel corso del processo di transizione. L'importanza numerica dei giovani e il loro concentramento negli agglomerati urbani conferisce una importanza particolare al fenomeno. Come certi goliardi del medioevo, che cantavano la rivolta contro la Chiesa, diventavano poi dei vescovi, taluni contestatori

contemporanei rientrano nei ranghi e servono le istituzioni che prima condannavano. Ma in ogni caso altri prendono il loro posto e in tal modo il fenomeno sussiste e continua. In altre forme di marginalità si può anche osservare questa dialettica di continuità e discontinuità. I processi di marginalizzazione legati alla nascita della società moderna ricompaiono – su scala diversa, certo – attraverso l'affluenza degli immigrati provenienti da società rurali sottosviluppate. La presenza di questi immigrati conferisce anche una nuova dimensione al fenomeno della marginalità etnica. Nelle società industriali compaiono, a causa della disoccupazione o del rifiuto del lavoro, dei disadattati o dei vagabondi che cercano nella mobilità – come gli *hobo* americani [cfr. Anderson 1923] o gli abitanti delle roulotte nei Paesi Bassi [Wernink 1959] – oppure nella vita parassitaria – come i barboni parigini [Vexliard 1957] – un mezzo per guadagnarsi da vivere.

Al termine di questo articolo, che non vuole essere altro che una semplice messa a punto del problema, riappare cosí tutta la complessità del fenomeno della marginalità nelle sue diverse dimensioni. In linea di massima si potrebbe affermare che la marginalità è ai nostri occhi una lacerazione dei legami sociali considerati come normali e necessari. In altri termini la situazione marginale, ovvero i processi che conducono gli individui o i gruppi ai margini delle strutture sociali, appare come non-partecipazione, separazione o esclusione dalla vita sociale, dai suoi rapporti e dalle sue costrizioni. Sembra che il fenomeno della marginalità si delinei a tre diversi livelli.

In primo luogo, i gruppi marginali non partecipano in modo costante alla divisione sociale del lavoro e alle strutture corporative o istituzionali che scaturiscono da questa divisione.

Secondariamente, i gruppi marginali non partecipano alla vita collettiva della società globale, alle sue istituzioni e al suo sistema di solidarietà. Sono il prodotto e l'indicatore dei processi di disintegrazione sociale. La società globale manifesta disprezzo, diffidenza o paura nei loro confronti. Essendo oggetto di segregazione o di esclusione questi gruppi generano talvolta legami di solidarietà che li separano dalla società.

Infine, i gruppi marginali generalmente non condividono i valori, i modelli culturali e gli standard morali dominanti nella società. Essi mantengono questi atteggiamenti inizialmente negativi o cercano di affermare modelli culturali e morali consoni alle loro aspirazioni.

Questi tre piani si intrecciano e sono interdipendenti. Tuttavia, si sono osservate nel divenire storico delle situazioni in cui appariva una certa autonomia dei diversi piani di marginalità. All'inizio del presente tentativo di approccio al problema si è delineato il campo di osservazione, sottolineando che il primo piano della marginalità si definisce solo in relazione alle strutture socioeconomiche della società globale. L'insubordinazione e la rivolta contro la gerarchia dei valori dominanti produce una situazione marginale di un tipo particolare che attualmente è sfociata nella formazione di una controcultura. La subcultura dei gruppi posti ai margini della società molto di rado assume su di sé i tratti specifici della controcultura; generalmente questa subcultura si caratterizza per la passività e la rassegnazione. Ma i gruppi marginali appaiono anche in stato di

aggressività spontanea od organizzata; i briganti, gli incendiari, i pirati ne possono essere un esempio. Il mito e la realtà del «bandito sociale», in quanto vendicatore dell'ingiustizia e difensore degli sfruttati [cfr. Hobsbawm 1969*a*], consente di affermare che in ogni fenomeno di marginalità c'è anche, in potenza o in atto, una carica di contestazione. [B. G.].

Allard, G.-H.
1975 (a cura di) *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, L'Aurore, Montréal.

Anderson, N.
1923 *The Hobo. The Sociology of the Homeless Man*, University of Chicago Press, Chicago.

Antonovsky, A.
1956 *Toward a refinement of the "marginal man" concept*, in «Social Forces», XXXV, pp. 57-62.

Assorodobraj, N.
1946 *Początki klasy robotniczej. Problem rąk roboczych w przemyśle polskim epoki Stanisławowskiej*, Czytelnik, Warszawa.

Barber, B.
1957 *Social Stratification. A Comparative Analysis of Structure and Process*, Harcourt Brace and World, New York.

Brunt, P. A.
1965 *The Roman Mob*, in «Past and Present», XXXV, pp. 3-27.

Child, I. L.
1943 *Italian or American? The Second Generation in Conflict*, Yale University Press, New Haven Conn.

De Vos, G., e Wagatsuma, H.
1966 (a cura di) *Japan's Invisible Race. Caste in Culture and Personality*, University of California Press, Berkeley Cal.

Dickie-Clark, H. F.
1966 *The Marginal Situation. A Sociological Study of a Coloured Group*, Routledge and Kegan Paul, London.

Duby, G.
1964 *Au XIIe siècle: les «Jeunes» dans la société aristocratique*, in «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations», XIX, 5, pp. 835-46.

Foucault, M.
1961 *Histoire de la folie à l'âge classique, folie et déraison*, Plon, Paris (trad. it. Rizzoli, Milano 1963).

Gilissen, J.
1958 *Le statut des étrangers à la lumière de l'histoire comparative*, in *Recueils de la Société Jean Bodin*, IX. *L'Etranger*, Editions de la Librairie Encyclopédique, Bruxelles, pp. 5-57.

Goldberg, M. M.
1941 *A qualification of the marginal man theory*, in «American Sociological Review», VI, pp. 52-58.

Golovensky, D. I.
1952 *The marginal man concept: an analysis and critique*, in «Social Forces», XXXI, pp. 333-339.

Gongora, M.
1966 *Vagabondage et société pastorale en Amérique latine*, in «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations», XXI, 1, pp. 159-77.

Graus, F.
1949 *Chudina městská v době předhusitské*, Melantrich, Praha.

Guglielmi, N.
1972 *Modos de marginalidad en la Edad Media: extranjeria, pobreza, enfermedad*, in «Anales de Historia Antigua y Medieval», XVI.

Hobsbawm, E. J.
1959 *Primitive Rebels. Studies in Archaic Form of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester University Press, Manchester (trad. it. Einaudi, Torino 1974[3]).
1969*a* *Bandits*, Weidenfeld and Nicolson, London (trad. it. Einaudi, Torino 1971).
1969*b* *La marginalidad social en la historia de la industrialización europea*, in «Revista Latinoamericana de Sociología», V, 2, pp. 237-47.

Jawlowska, A.
1975 *Drogi kontrkultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Kerckhoff, A. C., e McCormick, T. C.
1955 *Marginal status and the marginal personality*, in «Social Forces», XXXIV, pp. 48-55.

Köhler, E.
1962 *Trobadorlyrik und höfischer Roman. Aufsätze zur französischen und provenzalischen Literatur des Mittelalters*, Rütten und Loening, Berlin.
1966 *Sens et fonction du terme «jeunesse» dans la poésie des troubadours*, in *Mélanges offerts à René Crozet à l'occasion de son 70e anniversaire*, vol. I, Société d'études médiévales, Poitiers, pp. 567-83.

Le Goff, J.
1963 *Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval*, in J. Vandevelde-Winant e altri, *Etudes historiques*, V, Ecole des hautes études, Gand, pp. 41-67 (trad. it. in *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Einaudi, Torino 1977, pp. 53-71).
1964 *La civilisation de l'Occident médiéval*, Arthaud, Grenoble-Paris (trad. it. Sansoni, Firenze 1969).

Mandrou, R.
1961 *Introduction à la France moderne (1500-1650). Essai de psychologie historique*, Michel, Paris.

Marshall, A.
1890 *Principles of Economics*, Macmillan, London (trad. it. Utet, Torino 1972).

Marx, K.
1867 *Das Kapital*, libro I, Meissner, Hamburg (trad. it. Einaudi, Torino 1975).

Merton, R. K.
1957 *Social Theory and Social Structure*, Free Press, Glencoe Ill. (trad. it. Il Mulino, Bologna 1966).

Monod, J.
1968 *Les barjots. Essais d'ethnologie des bandes de jeunes*, Julliard, Paris.

Nun, J.
1969 *Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y massa marginal*, in «Revista Latinoamericana de Sociología», V, 2, pp. 178-236.

Park, R. E.
1928 *Human migration and the marginal man*, in «American Journal of Sociology», XXXIII, pp. 881-93.

Park, R. E., e Burgess, E. W.
1921 *Introduction to the Science of Sociology*, University of Chicago Press, Chicago.

Perlman, J. E.
1976 *The Myth of Marginality. Urban Poverty and Politics in Rio de Janeiro*, University of California Press, Berkeley Cal.

Redfield, R.
1953 *The Primitive World and Its Transformations*, Cornell University Press, Ithaca N.Y.

Riesman, D.
1954 *Individualism Reconsidered*, Free Press, Glencoe Ill.

Schmitt, J. C.
1978 *Mort d'une hérésie. L'Eglise et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIVe au XVe siècle*, Mouton, Paris.

Slotkin, J. S.
1943 *The status of the marginal man*, in «Sociology and Social Research», XXVIII, pp. 47-54.

Stavenhagen, R.
1970 *Marginalité, participation et structure agraire en Amérique latine*, in «Bulletin de l'Institut International d'Etudes Sociales», VII, pp. 63-100.

Stonequist, E. V.
1935 *The problem of the marginal man*, in «American Journal of Sociology», XLI, pp. 1-12.
1937 *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*, Scribner, New York.

Thieme, H.
1958 *Die Rechtsstellung der Fremden in Deutschland vom 11. bis zum 18. Jahrhundert*, in *Recueils de la Société Jean Bodin*, X. *L'Etranger 2*, Editions de la Librairie Encyclopédique, Bruxelles.

Thomas, W. I., e Znaniecki, F.
1918-20 *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an Immigrant Group*, 5 voll., Badger, Boston (trad. it. Comunità, Milano 1968).

Thrasher, F. M.
1927 *The Gang. A Study of 1,313 Gangs in Chicago*, University of Chicago Press, Chicago.

Touraine, A.
1968 *Le mouvement de Mai, ou le communisme utopique*, Seuil, Paris.
1977 *La marginalité urbaine*, in «Boletin de Estudios Latinoamericanos y del Caribe», XXII, pp. 3-33.

Turner, V. W.
1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine, Chicago (trad. it. Morcelliana, Brescia 1972).
1974 *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca N.Y.

Van Gennep, A.
1909 *Les Rites de passage*, Nourry, Paris

Vexliard, A.
1956 *Introduction à la sociologie du vagabondage*, Rivière, Paris.
1957 *Le clochard. Etude de psychologie sociale*, Desclée de Brouwer, Paris.

Wernink, J. H. A.
1959 *Woonwagenbewoners. Sociologische studie van een marginale groep*, Van Gorcum, Assen.

Il marginale è il luogo degli esclusi dalla vita economica (cfr. **economia**) e dalla **produzione/distribuzione**: esclusi dal sistema di stratificazione sociale (cfr. **classi**): fuori dalle caste (cfr. **casta**), fuori da ogni status (cfr. **ruolo/status**); esclusi dalla vita **politica** e dall'**educazione**, oppure anche esclusi da una **chiesa** (cfr. **eresia**). Tutti questi emarginati situati al di fuori delle **istituzioni** fanno pur sempre oggetto di un controllo (cfr. **controllo sociale**) esercitato nella maggior parte dei casi dallo **stato** (cfr. anche **élite**, **masse**, **contadini**, **proletariato**, **città/campagna**).

Opinione

L'antinomia del sapere, l'ἐπιστήμη, o del pensiero razionale, la νόησις, coll'opinione, la δόξα, rimonta agli albori della filosofia e costituisce certamente il problema centrale del pensiero greco classico. Infatti, già nel *Della natura* di Parmenide di Elea si parla di due dottrine: la dottrina della verità per la quale solo l'Essere è reale e vero, e la dottrina dell'opinione che attribuisce una certa realtà anche al non-Essere. Ma mentre i fondamenti dell'opinione si trovano nell'opinione stessa, quelli della verità sono invece soprattutto dati dall'analisi logica dei concetti puri. In altri termini, l'antinomia ragione-opinione sta qui già ad indicare che l'opinione è contraddittoria perché non ha certezza assoluta, mentre la vera conoscenza contiene in sé le garanzie della propria validità/verità, cioè la qualità di corrispondere alla realtà o quella di essere conforme alle regole logiche del pensiero. Tutte le conoscenze e tutte le credenze sprovviste di validità/verità sono dunque delle opinioni?

Per Platone esse si trovano in una zona intermedia tra l'ignoranza e la conoscenza [*Repubblica*, V, 477b; VII, 534a], e ci sfuggono come le statue di Dedalo. Ma se si riesce ad afferrarle ed a legarle «con un ragionamento fondato sulla causalità» [*Menone*, 97c, 98a] allora diventano conoscenze vere. Capita tuttavia a Platone, per esempio quando parla del discorso che l'anima fa a se stessa, di ridurre la scienza ad opinione e con ciò stesso d'abolire l'opposizione tra il sapere vero e il sapere non vero [*Teeteto*, 190a-c].

Questa confusione, o, se si vuole, questa indeterminazione, si ripercuote in tutte le posteriori tradizioni filosofiche. La tradizione trascendentale, pur nella varietà delle sue forme, mantiene la contrapposizione basilare tra conoscenza vera ed opinione, tra ἐπιστήμη e δόξα. Da Descartes e Leibniz sino a Kant vi si tenta, infatti, di definire le condizioni ultime della certezza, della conoscenza vera, dell'oggettività legittima. Lo stesso Kant oppone fortemente il *Wissen* al *Glauben* e connota quest'ultimo come conoscenza insufficientemente provata: «L'opinare è una credenza insufficiente, cosí soggettivamente come oggettivamente, a cui s'accompagna la coscienza» [1781, trad. it. p. 617]. Piú tardi Hegel [1805-31] farà dell'opinione una sorta di referente, una sorta di cosa privata ed incomunicabile: «Un'opinione è una rappresentazione soggettiva, un pensiero casuale, un'immaginazione, che io mi formo in questa o quella maniera, e altri può avere in modo diverso: l'opinione è un pensiero mio, non già un pensiero in sé universale, che sia in sé e per sé» (trad. it. I, p. 21).

La tradizione scettica, che dà un'interpretazione pragmatica del conoscere, andrà in una certa misura ad alimentare il positivismo, che, come si sa, contesta l'esistenza di giudizi sintetici a priori e fa della conoscenza un insieme di giudizi analitici regolanti al piú l'uso del nostro linguaggio.

Gli sviluppi piú recenti dell'epistemologia non escludono dalla scienza le opinioni purché siano all'origine di buone ipotesi o permettano d'elaborare valide costruzioni non-teoriche e persino le parti non formalizzate di certe costruzioni

teoriche. In fondo, sia l'epistemologia generale sia le proliferanti epistemologie settoriali hanno abbandonato le condizioni del conoscere alla sociologia della conoscenza o alla filosofia, la quale ultima poi contesta che si possa fondare la verità sulla psicologia, sul relativismo antropologico. Se la verità dipendesse dalle strutture psicologiche e dalle attività del soggetto, tutte le forme di conoscenza sarebbero allora vere e fondate. La controversia è probabilmente inestinguibile perché insolubile. Esistono condizioni necessarie e sufficienti della validità/verità, cioè d'un sapere indipendente dalle condizioni di tempo e di luogo? E l'opinione è da considerarsi sempre e comunque un sapere condizionato storicamente, socialmente e culturalmente?

L'idealismo trascendentale di Husserl è il tentativo piú vigoroso operato nei nostri tempi per sottrarre il pensiero vero allo scetticismo e al relativismo, onde dotarlo di tutte le condizioni di certezza. Husserl ha voluto radicare la gnoseologia su un terreno stabile, sottratto alle peripezie del contingente, allo scopo di dotarla di meccanismi grazie ai quali il pensiero possa affermare categoricamente la propria validità e perciò fondare la propria autogiustificazione. Per evidenziare i contenuti di certezza del pensiero, Husserl [1936] recupera e rivaluta la distinzione tra verità e sapere attendibile, tra ragione ed opinione, tra giudizio personale poco stabile e poco intenso e certezza immutabile e permanente. Il che gli permette di mostrare la fallacia dello psicologismo, che confonde il significato dei giudizi cogli atti di giudizio, le deduzioni coi dati psicologici, e quindi fonda la logica su sequenze psicologiche particolari. La certezza deriva, invece, dalle strutture necessarie del mondo che sono costituite come correlati d'atti intenzionali della coscienza trascendentale.

Le pretese husserliane d'una logica pura sono state criticate duramente da Piaget [1967; 1968; 1972], il quale tuttavia non è riuscito ad eliminare tutte le perplessità insite nel suo strutturalismo genetico. Il costruttivismo piagetiano non arriva a garantire la certezza, e perciò deve contrapporre oggettività e realismo, deve assolutizzare condizionamenti biologici e sociali e situazioni particolari [Busino 1979, pp. 123-27, 256-69].

L'aporia è risolvibile all'interno del quadro di riferimento razionalista? La ricerca e la scoperta d'invarianti universali [Morin e Piattelli Palmarini 1974; Piattelli Palmarini 1979] potrebbero fornire un apporto pertinente almeno per circoscrivere le difficoltà e le incertezze? Da taluni è stato osservato che si tratta di pretese illusorie e velleitarie. L'assoluto epistemologico è irraggiungibile e la certezza ultima è incommensurabile. Le teorie anarchiche della conoscenza di Feyerabend [1975] portano, da questo punto di vista, un duro colpo sia alla nozione di verità sia a quella d'approssimazione alla verità. Ne consegue che persino le nozioni d'oggettività e di progresso delle conoscenze non possono piú essere tematizzate né effettivamente spiegate, ma solo presupposte. Verità e certezza come valori, come finalità? Impossibilità radicale di superare l'antinomia tra il sapere e l'opinione?

Una risposta interlocutoria può essere quella di Leszek Kolakowski [1975; 1978], per il quale la cultura umana non potrà mai raggiungere una sintesi perfetta delle sue differenziate – e incompatibili – componenti. La sua stessa ricchezza appare anzi alimentata proprio da questa incompatibilità dei suoi ingredienti: è il conflitto dei valori, e non la loro armonia, a mantenere viva la nostra cultura, la nostra condizione d'esseri storicamente determinati.

Se le opinioni sono attendibili ma apoditticamente incontrollabili, neanche i limiti tra la certezza psicologica e la certezza oggettiva sono tracciabili. Ma allora è proprio vero che in questo vasto mondo, per parafrasare Robert Musil, non vi sono piú di una decina d'uomini che pensino la stessa cosa d'un oggetto cosí semplice come l'acqua? Il passaggio dall'opinione individuale, personale, all'opinione interindividuale, pubblica, è avvenuto senza intoppi e senza asprezze. Opinione pubblica come condensazione e cristallizzazione d'opinioni individuali? Si possono ritrovare le tappe di questa elaborazione nelle dottrine socratico-platoniche, sofiste e ciniche, riprese da Aristotele, il quale, com'è noto, fa dell'opinione popolare una virtú politica. Secondo Erodoto e Tucidide la legittimità dell'autorità è garantita dall'opinione popolare, sostentamento e pericolo incombente ad un tempo, per Tito Livio e Cicerone, degli ordini costituiti. Con Virgilio l'opinione popolare diventa l'agente di trasmissione irresistibile delle notizie tra la gente; Machiavelli ne sottolinea la forza e la chiama la «pubblica voce e fama»; Hobbes e Temple fanno altrettanto e ne indicano le connessioni cogli atti di governo e con l'autorità politica. Espressione della società civile o della collettività dei governati? Ancora non viene precisato. Ma ormai «l'opinione è come la regina del mondo», come dirà icasticamente Pascal [1669, trad. it. p. 138].

L'area sociale d'apparizione del termine 'opinione pubblica' in quanto meccanismo regolatore dei sistemi politici, è quella stessa in cui prosperano i primi regimi borghesi. Qui si manifesta con coerenza e continuità l'opinione pubblica; qui essa è visibile e qui s'accorda cogli imperativi liberali: il cittadino s'esprime facendo astrazione dalla sua situazione e condizione di classe, mentre i governanti dispongono d'un margine di manovra considerevole rispetto ai governati, di cui però possono tollerare le opinioni. Non a caso John Locke ha posto accanto alla legge divina e alla legge politica, la legge dell'opinione, la *law of opinions*, categoria dello stesso rango delle prime due, ma la sola a poter determinare le virtú ed i vizi [Habermas 1962]. L'opinione pubblica esiste perché esiste una sfera pubblica che si contrappone ad una sfera privata. Categoria borghese, essa è dunque imprescindibile dal concetto di pubblicità, di ciò che è pubblico, visibile all'interno d'un determinato ambiente sociale. Se la pubblicità è afferente a ciò che è pubblico e rende pubblico ciò che non lo è, si capisce subito perché la nozione d'opinione pubblica emerga come critica della politica dei governi assolutisti e come contestazione di qualsiasi forma di dominio non legittimato [Sennett 1976; Donati 1978]. L'ordine assoluto, che aveva bisogno del segreto dei gabinetti, trova nella categoria borghese dell'opinione pubblica un critico potenzialmente eversore. E questa categoria si consolida e si specifica piú nettamente in concomitanza allo sviluppo della pubblicità e della propaganda.

In cosa consista la pubblicità, cosa sia l'opinione pubblica, sono cose difficilmente determinabili. Imprecisioni, confusioni ed indeterminazioni si ripetono e si perpetuano sin dai tempi di Locke.

Opinione

Il concetto d'opinione pubblica è utilizzato in tutti i settori delle scienze sociali e umane con denotazioni svariate e connotazioni estensive ed intensive disparate, periodicamente inventariate e criticate duramente [Allport 1937; Childs 1965]. Specchietto per le allodole, sovente esso viene anche considerato l'ipostasi d'una attitudine psicologica contro cui s'è fatto valere che l'opinione pubblica non esiste [Bourdieu 1973], che si tratta d'una mistificazione per trarre in inganno circa il reale funzionamento dei sistemi di dominazione e per dare l'illusione d'un'uguaglianza nell'espressione delle opinioni personali impossibile a realizzarsi in una struttura di classe. La verità è che non tutti possono avere un'opinione, che non tutte le opinioni possono equivalersi e che non può esistere un consenso sul modo di produzione dell'opinione [Bourdieu 1979].

Opinioni individuali, riflessi d'apparati egemonici, emozioni, volontà, fatti da cui si deducono le opinioni, affermazioni veicolate dai mezzi di comunicazione di massa e d'informazione, comportamenti verbali? Una constatazione sembra fare l'unanimità: il fenomeno dell'opinione pubblica non è né unitario né autonomo, difficile da definire soprattutto a causa del fatto che «esso sta oggi a significare un insieme complesso di osservazioni, problemi pratici e riferimenti normativi» [Lazarsfeld 1957, trad. it. p. 895]. Non un oggetto costruito, dunque, bensí un insieme di fenomeni la cui area sociale d'apparizione è nettamente fissabile, e rapportabile comunque alle istituzioni liberaldemocratiche. I montanari Arapesh, i cannibali Mundugumur, i lacustri Chambuli, i Samoani, studiati da Margaret Mead [1928; 1935] testimoniano della primazia delle strutture istituzionali nell'elaborazione e nell'emergenza delle opinioni, e mostrano *in vitro* il modo di produzione di giudizi affini su cose ed oggetti, come una pluralità d'individui prenda coscienza di questa affinità, e attraverso quali vie possa poi esteriorizzarla. Tant'è che molti studiosi sostengono che l'opinione pubblica è prodotta da individui non appartenenti alla classe dirigente ma per i quali gli affari pubblici non sono né estranei né indifferenti, e che ciò avviene solo nei regimi parlamentari ed a suffragio individuale. Proprio perciò l'opinione pubblica, in questi regimi, sarebbe «un arbitro, un giudice... Il tribunale della coscienza di una Nazione» [Sauvy 1977, p. 3].

Lo studio dell'opinione pubblica nasce prima per captare le movenze di questi giudizi le cui pluralità si compongono in correnti, e poi per predire i risultati elettorali. Lo studio dell'opinione pubblica è praticato negli Stati Uniti sin dal 1824 per predire i risultati delle elezioni presidenziali e si generalizzerà impetuosamente dopo la rielezione di Roosevelt, il 3 novembre 1936, annunziata anticipatamente da George Gallup, Elmo Roper e Archibald Crossley. A partire da quest'epoca i sondaggi d'opinione pubblica avranno una specificità che gli studi di mercato, ai quali metodologicamente s'apparentano e dai quali storicamente discendono, non le avevano precedentemente consentito.

La correlazione opinione pubblica - istituzioni rappresentative non deve però far ridurre la prima alla volontà popolare qual è espressa attraverso i meccanismi elettorali. L'opinione pubblica giudica, opina, stima; la volontà popolare decide, sceglie, investe di pieni poteri, delega. La prima accoppia senza contarle sensibilità e propensioni, la seconda invece addiziona volontà e scelte. L'opinione pubblica è versatile, volubile, cangiante, mobilitabile in qualsiasi momento a proposito di questioni a pretese generali. La volontà popolare è di solito immutabile, poco sensibile ai cambiamenti repentini, gli occhi fissi su problemi precisi e su situazioni concrete. L'opinione pubblica è sentita, talvolta stimata o soppesata, mentre la volontà popolare è contata. Il sondaggio d'opinione, le inchieste d'opinioni rivelano approssimativamente l'ampiezza e la consistenza dell'opinione pubblica. Le tecniche elettorali fissano i limiti tra la maggioranza e la minoranza della volontà popolare. Processo essenzialmente dialettico, la volontà popolare anche da questo punto di vista ha poco a che fare coi meccanismi d'assimilazione e d'accomodamento propri dell'opinione pubblica.

Ad ambedue s'applicano però il paradosso e l'effetto di Condorcet. Il primo indica che, nel caso di due opzioni fra cui scegliere, può avvenire che quella scelta a maggioranza non collimi colle preferenze manifestate dagli elettori. Il secondo rivela casi in cui, anche dopo aver analizzato tutte le preferenze individuali espresse, non sarà possibile esprimere la preferenza sociale, dire in altri termini qual è la volontà generale. Come eliminare il paradosso e neutralizzare l'effetto di Condorcet [Stoetzel 1976]? Arrow [1951; 1971], com'è noto, ha dimostrato che esiste una regola, la funzione di scelta sociale, la quale permette di passare dalle preferenze individuali alla determinazione della volontà generale, dai voleri individuali alle scelte sociali. Questa regola suscettibile di garantire la possibilità di determinare le scelte collettive, cioè la volontà generale, esige necessariamente: 1) che la funzione di scelta sociale non sia imposta anticipatamente, quali che siano le scelte individuali; 2) che non si segua la scelta d'uno solo misconoscendo le scelte degli altri; 3) che, se esiste già una scelta sociale, questa conservi sempre il proprio rango, oppure ottenga un rango piú elevato se uno almeno degli elettori abbia fatto salire questa opzione nell'ordine delle sue preferenze; 4) che tutti gli elettori possano esprimersi su tutte le opzioni in gioco e che la condizione d'indipendenza rispetto all'esterno sia rispettata; 5) che tutte le preferenze degli elettori tra tutte le opzioni in gioco siano ammissibili. In altri termini, Arrow dimostra che se s'interdice l'adozione di regole non-logiche per ottenere la preferenza sociale, quest'ultima è assolutamente indeterminabile. Non esiste un mezzo assoluto per definire la volontà generale. Le tecniche elettorali sono palliativi, espedienti, risposte provvisorie a problemi insolubili. Senonché in quest'ambito permettono ciò che altrimenti sarebbe irrealizzabile: la scelta d'un candidato, d'un programma, d'una opzione. E come vi riescono? Dividendo gli attori in due gruppi. Il gruppo numericamente maggioritario prevale ed impone le proprie volontà al gruppo minoritario. Quest'ultimo può successivamente diventare, a sua volta, maggioritario e far prevalere cosí la propria volontà su tutte le altre. Ora l'applicazione di questa regola comporta un accordo, un consenso sui meccanismi di funzionamento della regola stessa, sui limiti e sulle costruzioni che essa esige. Il consenso sulla regola di produzione delle preferenze e delle scelte rende queste effettuabili e fungibili nel caso della volontà generale. Invece nel caso dell'opinione pubblica nessun consenso preliminare è indispensabile, la regola di Arrow non vi si applica. Perciò i sondaggi e le inchieste d'opinione pubblica non potranno mai sostituire le consultazioni elettorali.

Un'elezione determina un accordo implicito o esplicito, attivo o passivo, durevole o passeggero, generale o particolare su principî, valori, norme, ma soprattutto su certi obiettivi della comunità e sui mezzi piú appropriati per realizzarli. Senonché, data la varietà dei fenomeni rispetto ai quali può richiedersi e ottenersi consenso e soprattutto le graduazioni infinite nell'espressione del consenso stesso, sembra evidente che non si potrà mai avere un consenso generale. Proprio per sopperire a questa carenza fondamentale sono stati messi a punto i sondaggi d'opinione. Essi permettono, infatti, di fornire delle indicazioni, degli orientamenti, per conoscere variazioni e mutamenti nell'adesione d'un gruppo o di parecchi gruppi alle norme ed ai valori vigenti, per avvertire la vicinanza e la lontananza di questi stessi gruppi dalle interpretazioni che le élite e le categorie dirigenti in generale dànno delle norme e dei valori. Proprio per questo si può sondare l'opinione pubblica su qualsiasi cosa, sull'obiezione di coscienza e sulla riorganizzazione della Corte suprema americana [Cantwell 1955] e su questioni ancora piú complesse di cui Simon [1974] ha fatto recentemente la cronistoria.

S'è detto che l'esistenza d'un consenso generale è inconcepibile, anche nelle società totalitarie, e che persino l'esistenza di valori largamente condivisi è oggi sempre piú inverosimile. S'è detto anche però che un minimo di consenso è indispensabile almeno per contenere o ridurre il ricorso alla violenza come unico mezzo per risolvere le controversie e gli scontri. Ciò è possibile grazie al potere e all'esercizio della costrizione. Il potere non è una cosa, è essenzialmente un rapporto di forze da cui un soggetto ricava piú di quanto l'altro possa ottenere, un rapporto squilibrato. Un soggetto ne beneficia di piú, ma l'altro non ne è totalmente sprovvisto. Il controllo dei margini di libertà di cui tutti i soggetti impegnati in una relazione sociale sono piú o meno dotati, risulta dunque un fatto piú che rilevante per la realizzazione di strategie egemoniche. Col potere, coll'esercizio della costrizione è possibile catturare il consenso? [cfr. Bușino 1978; 1979, pp. 60-63].

L'esercizio sistematico del potere per catturare il consenso è alla lunga impraticabile. Ma esiste un punto a partire dal quale l'esercizio della costrizione deve essere praticato per evitare la scomparsa della forma minimale di consenso senza la quale la determinazione stessa della volontà generale riesce impossibile? Se esiste, dove si situa questo punto? Un fatto sembra certo, in qualsiasi società tutti i membri non condividono gli stessi fini sulla maniera di vivere insieme. Nelle società tardocapitaliste poi, non vi sono punti-fini, se non quello (peraltro non sempre rispettato) di permettere a tutti i fini d'esprimersi e nella misura del possibile di realizzarsi. Queste società vorrebbero, in fondo, costituirsi continuamente e perpetuamente attraverso il confronto di progetti divergenti. Cosicché il punto critico insormontabile è quello che metterebbe in pericolo di morte le regole di funzionamento per la produzione di tutti gli altri consensi.

Certi sociologi sostengono che questo consenso minimale è ottenuto colla minaccia e colla forza, in dispregio alle volontà individuali. Certo, questo consenso è una regola sociale, miscuglio di coercizione e d'accordo, d'imposizione e di legittimità, accordo di volontà implicante una costrizione. Altri aggiungono che piú una società è stabile, piú risulta difficile distinguere ciò che è imposto da ciò

che è liberamente accettato. La socializzazione cancella le differenze e fa interiorizzare gli obblighi. Per cui nessuno è al riparo dalle manipolazioni. Parlare di volontà popolare, d'opinione pubblica ignorando che esse dipendono dalla socializzazione, che sono funzioni dei progetti d'egemonia d'una classe, d'un ceto o d'un gruppo di potere, significa dissimulare i veri problemi. Anziché parlare d'opinione pubblica, bisognerebbe allora stabilire perché la parte personale nella sua costituzione è tanto infima; bisognerebbe allora soppesare il ruolo rispettivo dei fattori personali e dei fattori esterni che s'impongono attraverso l'ambiente sociale; bisognerebbe rivelare i meccanismi che impongono l'interiorizzazione dell'habitus, come questo permetta d'assumere i diversi ruoli e di vivere all'interno d'uno status sociale [Bourdieu 1972; 1980].

Questioni, in verità, importanti, ma non è certo che il loro chiarimento preliminare risolverebbe la complessa problematica inerente all'opinione pubblica. Che sia spontanea o provocata, emergente nei gruppi primari o secondari, discendente da strutture personali profonde, dall'affettività, dalla specificità dell'universo vissuto, dai processi di razionalizzazione; che sia alogica, non cosciente, pseudorazionale, verbale e via di seguito – resta sempre senza risposta la domanda: Cosa c'è all'origine delle opinioni, quali sono la loro causa e i loro moventi, come sono possibili? S'è parlato di attitudini, cioè di predisposizioni generali, causa e condizione dei nostri giudizi e dell'assunzione e svolgimento dei nostri comportamenti. La psicanalisi, ma anche gli studi sulle motivazioni in genere, indicano appunto che le opinioni sono l'espressione di attitudini dissimulate [Welch e Comer 1975].

Le scale di Thurstone, di Lickert, di Bogardus e d'altri [Alexandre 1971], nonché l'analisi gerarchica e l'analisi della struttura latente [Boudon 1970], tentano sulla base di dati raccolti con vari test, di scoprire l'esistenza delle attitudini, cioè d'una predisposizione generale che starebbe tra l'innato e l'acquisito, tra il cosciente e l'incosciente, tra l'individuo e la società, e che permetterebbe di definire il contenuto dell'opinione, il grado d'adesione ch'essa suscita, e le risposte ch'essa è capace di stimolare e determinare.

Disgraziatamente i risultati cui tutte queste analisi sono approdate restano poco convincenti (teorie dell'apprendimento), ambigue ed imprecise (teorie della personalità), difficilmente chiaribili (teorie sulla consistenza e sull'equilibrio, sui significati emotivi e sulla dissonanza cognitiva). Va detto che, allo stato attuale delle conoscenze, ben poco si sa di solido e stabile sulla natura delle attitudini e soprattutto sul perché e sul come l'attitudine sarebbe causa o condizione della produzione dell'opinione. Variabile latente osservabile indirettamente attraverso i comportamenti verbali, o identificabile con il comportamento verbale stesso? Le risposte sono numerose e contraddittorie e si sgranano da Freud e Pareto a Piaget e Chomsky. Ciò nonostante, s'è tentato di descrivere e di misurare le opinioni, di studiarle nella loro fase di formazione-percezione, nella fase di conoscenza, nella fase d'organizzazione e nella fase d'estrinsecazione, con tutti gli abusi e le incongruenze cui purtroppo questi studi hanno dato e dànno luogo [Eysenck 1953; Gross 1978; Packard 1977]. Per lo studio delle opinioni, i principali strumenti utilizzati sono le inchieste d'opinione ed i sondaggi d'opinione.

Mentre i sondaggi s'applicano anche in settori diversi dallo studio delle opinioni e persino al di là degli ambiti coperti dalle scienze sociali, le inchieste d'opinione vertono esclusivamente sui fatti d'opinione. Col sondaggio si stima la proporzione d'una popolazione dotata d'un certo carattere e si misura poi questa proporzione su una parte soltanto di tale popolazione chiamata campione, mentre coll'inchiesta si può anche prescindere dalle questioni di stima e di misura. Benché il sondaggio e l'inchiesta si confondano e si compenetrino reciprocamente sempre di piú, è opportuno tuttavia saperli distinguere.

Viene chiamata inchiesta d'opinione l'insieme delle tecniche che permettono d'interrogare, per iscritto od oralmente, con colloqui semidiretti o con questionari standardizzati, o altrimenti ancora, una o piú persone sull'argomento oggetto dell'inchiesta. Quando gli interrogatori sono effettuati secondo un piano preciso, mutuato peraltro dagli studi di mercato, si parla allora correntemente di sondaggi d'opinione.

Una constatazione va immediatamente fatta: la raccolta delle opinioni è resa possibile dalle tecniche utilizzate, queste ne condizionano quindi la nascita e l'espressione. C'è, dunque, sempre qualcuno che decide su che cosa bisogna interrogare l'opinione pubblica, su chi interrogare e su come interrogare. E questa decisione è sempre presa in funzione d'una questione pratico-politica da risolvere o da meglio conoscere. Siccome non è sempre utile conoscere l'opinione della gente alla spicciolata, col sondaggio d'opinione si cerca d'afferrare le opinioni individuali quali si transustanziano nelle interazioni d'un gruppo. Poiché risulterebbe difficile e costoso interrogare tutti i membri d'un gruppo preso in esame, bisogna limitarsi ad una parte soltanto di essi. Una parte però che deve riprodurre proporzionalmente il gruppo globale. La tecnica consiste nel formare un universo in riduzione, il campione, il quale, nei limiti dei margini d'errore determinati, permetta di dedurre dall'opinione d'un numero limitato di gente, l'opinione dell'aggregato piú vasto, cioè del gruppo reale. Com'è possibile dedurre con piú o meno rigore l'opinione d'un universo reale da un suo campione limitato, seppure statisticamente elaborato? L'opinione di duemila persone può rappresentare l'opinione di trenta milioni d'elettori, per esempio?

La teoria matematica dei sondaggi risponde cosí a questa domanda: se i duemila elettori interrogati sono stati scelti bene, è possibile stimare la probabilità che la loro opinione sia vicina a quella che sarebbe stata espressa se tutti gli elettori fossero stati interrogati nello stesso periodo di tempo in cui il sondaggio è stato operato. Occorre quindi scegliere il campione in maniera da rendere minima (non nulla, cioè uguale a zero) la probabilità d'uno scarto stimato sul campione e l'effettivo valore sconosciuto dell'universo reale [Stoetzel e Girard 1973].

Si consideri l'esempio usuale. Posta una domanda alla quale gli interrogati possono rispondere o con un si o con un no, si supponga che p per cento degli interrogati risponda sí e q per cento no. Si cominci coll'interrogare la persona A. Essa risponderà o con un sí o con un no; la probabilità d'avere p per cento e q per cento sarà un numero compreso tra 0 e 1, cioè $0 \leq \text{Prob} \leq 1$. L'evento impossibile avrà la probabilità 0, mentre l'evento certo la probabilità 1. Se poi s'interroga una seconda persona B, si avrà una situazione uguale a quella di A. Totalizzando i risultati di A e di B, si avranno due risultati: due sí, o due no, o un sí e un no. È possibile continuare con C, D, E, ..., Z. Siccome le probabilità di risposta sono p per cento per sí e q per cento per no, si possono calcolare le probabilità d'avere due, tre, quattro... n sí, due, tre, quattro... n no, ecc. Per calcolare la probabilità d'ottenere le diverse risposte, si utilizza la formula data dalla legge binomiale ($q = 1 - p$; $S = X_1 + X_2 + X_3 + \ldots + X_n$; $k \mapsto b(k, n, p)$).

Tutte le risposte hanno un grado di probabilità. Nessuna ne resta esclusa. Senonché questi eventi hanno un debole grado di accadimento. Invece, piú le risposte sono vicine alla proporzione reale p per cento, piú la loro probabilità è grande. Se queste risposte vengono collocate su un piano, esse formano una sorta di curva simile a una campana. Piú il numero di rispose è grande, piú la curva costituita da queste risposte s'avvicina a quella ben nota di Gauss. La curva teorica di Gauss permette d'economizzare i lunghissimi calcoli di probabilità. In che modo? La curva di Gauss ha il vantaggio di poter essere definita da un solo parametro, il parametro S, in altri termini dallo scarto quadratico medio. Piú S è piccolo, piú la curva è appuntita, piú il sondaggio è prossimo all'universo reale. L'ideale sarebbe che S fosse piccolissimo, ma la precisione della sua stima è proporzionale alla radice quadrata dell'effettivo osservato. Per diminuire della metà l'incertezza d'una stima, bisogna quadruplicare l'effettivo costituente il campione. Il che significa che c'è un rapporto tra S e la precisione del sondaggio. Quale? S'immagini che in un sondaggio in cui i sí rappresentino il 60 per cento, S sia 1 per cento. In questo caso esistono due probabilità su tre che la percentuale vera si trovi tra 59 e 61 per cento; 95 probabilità su 100 che sia compresa tra 58 e 62 per cento e 99 probabilità su 100 che si trovi tra 57 e 63 per cento. Nel caso in cui i sí rappresentassero il 51 per cento e il valore di S restasse sempre 1 per cento, si avrebbero due probabilità su tre che il risultato si situi tra 50 e 52 per cento; 95 probabilità su 100 che sia tra 49 e 53 per cento; e 99 probabilità su 100 che si trovi tra 48 e 54 per cento. Nel caso del sondaggio con 60 per cento di sí, i dubbi circa l'esito della consultazione sono vani. Nel secondo, invece, restano piú che consistenti. Ora, per ottenere un risultato piú probante, bisogna diminuire il valore di S. Nella prospettiva del sondaggio con 51 per cento di sí, se S venisse diminuito da 1 a 0,5 per cento, si avrebbero due probabilità su tre che il risultato si situi tra 50,5 e 51,5 per cento rispetto al 50 e 52 per cento precedenti; 95 probabilità su 100 che si situi tra 50 e 52 per cento rispetto al 49 e 53 per cento precedenti; 99 probabilità su 100 che si situi tra 47 e 53 per cento rispetto al 48 e 54 per cento precedenti.

La sola maniera per diminuire il valore di S consiste nell'aumentare il numero delle persone componenti il campione. Tanto piú il campione sarà grande tanto piú S sarà piccolo. Per ridurre S dello 0,5 per cento bisogna moltiplicare per quattro il numero dei soggetti da interrogare, dato che lo stesso S è proporzionale alla radice quadrata del campione. Per un campione di 10 000 persone l'errore è di ± 1 per cento; di 2600 persone di ± 2 per cento; di 2500 persone di $\pm 2{,}5$ per cento; di 400 persone di ± 5 per cento; per un campione di 100 persone con S a 5 per cento, non si avranno che 95 probabilità su 100 che i risultati siano prossimi alla realtà a ± 10 per cento.

Se tuttavia la riduzione di *S* può aversi solo accrescendo il campione, tale accrescimento è praticamente irrealizzabile dati i costi economici che esso comporta. Si pensi che per ottenere un valore di *S* corrispondente a 1 per cento bisognerebbe interrogare 2500 persone; per portare lo stesso *S* a 0,5 per cento bisognerebbe invece interrogarne 10 000. Né si può aggirare questa difficoltà confrontando sondaggi simili, sincronici e consecutivi, condotti secondo condizioni tecniche assolutamente identiche, giacché si trova sempre un errore sulla differenza tra i due risultati che è di 1,4 (radice quadrata di 2) volte l'errore su ognuno dei sondaggi [Boursin 1978], e giacché non si sa ben misurare la variabilità delle opinioni che ognuno dei sondaggi ineluttabilmente registra in proprio.

La prima osservazione che si può fare è questa: anche quando il sondaggio s'effettua in condizioni tecniche precisissime, i suoi risultati presentano uno scarto rispetto ai limiti fissati dal modello teorico. Nelle scienze sociali, il calcolo dei limiti di questo scarto è molto problematico, per non dire difficilmente operabile. La seconda osservazione è questa: nelle scienze sociali la teoria che si trova alla base del sondaggio, e che ne fissa la legittimità, è una teoria mutilata o stravolta. Si prendano le regole sulla formazione del campione, tanto essenziali alla teoria dei sondaggi. Queste esigono che le persone costituenti il campione debbano essere scelte in maniera assolutamente aleatoria. Nei sondaggi praticati nelle scienze sociali, tale condizione non è mai rispettata. I sondaggi qui piú praticati sono i sondaggi empirici, i quali sono totalmente sprovvisti di validità teorica. Perché? Perché essi non sono costituiti in maniera stocastica, ma a seconda d'una scelta ragionata. I sondaggi per quota appartengono a questa specie. Essi partono dall'ipotesi che le variabili di controllo siano distribuite statisticamente come le variabili da studiare. In altri termini, essi postulano l'esistenza d'una stretta correlazione tra le variabili di controllo (età, sesso, categorie socioprofessionali, abitato, regione, ecc.) ed il tipo di risposta data. Una tale ipotesi è praticamente incontrollabile, e perciò risulta impossibile valutare la variabilità della stima. In altri termini, in un caso simile la teoria è esautorata di tutte le sue funzioni. La situazione pratico-politica rende impossibile, nella maggior parte delle situazioni, procedere ad una determinazione strettamente aleatoria, casuale del campione. Il palliativo di simulare la scelta casuale, artificio mediante il quale i ricercatori si creano l'illusione di restare nell'ambito della teoria che consente l'elaborazione del sondaggio aleatorio, è inadeguato. La simulazione della scelta aleatoria non fa uscire dall'ambito del sondaggio empirico, anzi è una maniera macchinosa per restarvi. Teoricamente, infatti, non è possibile simulare una scelta casuale.

I sondaggi psicosociologici sono tutti dei sondaggi empirici, sprovvisti d'armatura teorica. Del resto l'osservazione della pratica di questi sondaggi ne fornisce una riprova. Il campione rappresentativo è una riduzione ragionata dell'universo reale, riduzione ragionata fatta talvolta secondo regole matematiche che dovrebbero ridurre i rischi d'errore, ma che invece li cumulano e li dissimulano. Inoltre il criterio della rappresentatività esige che si possano verificare le informazioni ottenute e che altri ricercatori possano controllarle. Quando il campione è retto dalla teoria aleatoria, il controllo è fattibile. Nel caso dei sondaggi

sociali, ciò non si può mai verificare. Impossibile sostituire un elemento nella struttura del campione, difficile procedere a permutazioni e ad interscambi, senza modificare i rapporti tra le parti e l'insieme. La standardizzazione del questionario è lungi dal risolvere la specificità e unicità di questa complessa problematica. La ragione è banale. Anche il questionario è sprovvisto d'una teoria. I tentativi di elaborarne una non sono andati al di là della formulazione d'una serie di consigli pratici: evitare le oscurità semantiche, le complessità sintattiche, la polisemia del vocabolario, l'ambiguità e la complessità delle domande; non fare domande al di fuori d'un quadro di riferimento noto all'intervistato; non ricorrere ai paragoni, ecc. [Payne 1951]. Praticamente inesistenti i dubbi sul fatto se il questionario sia niente altro che una tecnica di costruzione dell'opinione e su cosa esso costruisce. Non si sa, per esempio, se le opinioni messe in luce siano niente altro che «una» reazione possibile al questionario. Si ignora se le opinioni esisterebbero nel caso che l'intervistatore e/o il questionario non le facessero nascere. Nel migliore dei casi, il questionario suscita l'opinione ponendo delle domande che in quel momento l'intervistato non si poneva, dato che la sua situazione personale non lo esigeva.

In altre parole, il questionario dà come esistente l'opinione allo stato grezzo, ne presuppone l'esistenza, impone una definizione della situazione all'interno della quale il soggetto deve situarsi. Introduce, in ogni modo, surrettiziamente, dei presupposti quanto all'esistenza dell'opinione su certi temi e su certe prospettive. In piú, presuppone un grado d'intensità dell'opinione, comunque e dovunque. Ora, l'osservazione clinica e la pratica delle biografie storiche mostrano che le modalità d'espressione e di reazione variano non solo da una classe sociale all'altra, da una classe d'età all'altra, da una categoria socioprofessionale a un'altra, ma anche da un individuo all'altro. Per certi soggetti le opinioni sono nette e ben affermate, per altri incerte e vacillanti, caute e prudenti. Per altri soggetti riesce impossibile afferrare il senso d'una formulazione o riconoscersi nella risposta trascritta che enuncia tuttavia la loro opinione. Per molti l'espressione di un'opinione non ha valore se estratta dal contesto o liberata dalle modalità della sua produzione. Correnti sono le reazioni: «Se la domanda mi fosse stata posta altrimenti, avrei potuto rispondere...»; «In quella situazione m'è capitato di dire, ma in una situazione normale avrei aggiunto...»; «Ho risposto cosí, ma non credo in questi sondaggi...» Un'antropologia delle situazioni d'amministrazione del questionario mostrerebbe forse qual è la parte di responsabilità del questionario stesso nella costruzione delle opinioni. Un fatto per il momento sembra ben certo: formulando certe possibilità si contribuisce a dotarle di probabilità d'esistenza; lasciando, al contrario, un membro dell'alternativa inespresso o semplicemente implicito, si neutralizzano le possibilità che esso potrebbe eventualmente rappresentare; non distinguendo l'opinione dall'informazione, postulando dunque che tutti sappiano perché già informati, si trasforma il fumo in arrosto.

Il limite invalicabile che caratterizza il questionario è dato e fissato da un elemento insopprimibile: chi fa le domande è allo stesso tempo chi decide quali sono le domande pertinenti ed a cosa esse debbano servire. Siccome poi le do-

mande debbono adeguarsi all'oggetto e alla situazione dell'intervista, il ricercatore parte da un modello di riferimento che è il comportamento d'un individuo per cosí dire mutilato, se non reificato. Si tratta d'un individuo isolato in un dominio, in un settore, orientato verso un solo atto, preoccupato d'esprimere una opinione su una questione che potrebbe essere per lui inattuale, irreale o semplicemente astratta. Il modello di riferimento del ricercatore è un individuo astratto (l'operaio, lo studente, il poliziotto, il terrorista), avulso dalle sue relazioni sociali, sottratto ai suoi desideri, alle sue influenze, alle sue costrizioni, ai suoi controlli, in breve alla sua vita quotidiana fatta sovente di piccole cose e raramente (o di tanto in tanto) delle cose che interessano i ricercatori, i sindacati, i partiti, la Chiesa, gli intellettuali o i governanti. Le interviste per un sondaggio non prendono mai in considerazione la particolarità della vita quotidiana degli intervistati: i dati raccolti fanno sempre astrazione dai contenuti della quotidianità e dalle modalità che li fanno nascere e che sovente non arrivano a trovare espressioni adeguate.

La costruzione del questionario (preparazione, somministrazione, analisi dei risultati) è, insomma, nella situazione attuale, uno dei problemi piú preoccupanti per uno studio veramente critico dell'opinione pubblica. Un esempio chiarificherà meglio di qualsiasi discorso teorico l'intera problematica. È il celeberrimo sondaggio d'opinione sull'opportunità per gli Stati Uniti d'America d'entrare in guerra, effettuato prima del 7 dicembre 1941. Tre inchieste sullo stesso tema, effettuate in tempi diversi, con domande formulate differentemente, arrivano a conclusioni divergenti in maniera molto netta. Le risposte sono funzioni del tipo di domanda posta, del momento in cui sono state poste, o di svariati fattori irriducibili a questo tipo d'approccio? Quello che si può dire, è che nel settembre 1941 il 17 per cento soltanto del campione rappresentativo della popolazione americana ha risposto con un sí alla domanda: «Volete che gli Stati Uniti d'America entrino adesso in guerra?» Invece, il 51 per cento ha approvato l'immediata entrata in guerra, ma la domanda era formulata cosí: «Se Roosevelt e i nostri esperti militari dichiarassero che l'Inghilterra sarebbe battuta se noi non entrassimo in guerra, allora voi sareste per l'entrata in guerra, sí o no?» Nel terzo sondaggio, la stessa domanda era formulata altrimenti: «C'è gente che dice che la Germania dichiarerà la guerra agli Stati Uniti d'America se noi continuiamo ad aiutare gli Inglesi. Credete che valga la pena di correre un tale rischio e continuare cosí ad aiutare l'Inghilterra?» Il 76 per cento degli intervistati rispose affermativamente alla domanda, che gli analisti interpretarono, ovviamente, nel senso che l'opinione pubblica americana era, nella stragrande maggioranza, in favore della guerra a fianco dei paesi democratici.

È possibile spiegare la differenza di reazioni sulla base della diversa formulazione delle domande? Nella prima domanda si parla esplicitamente di scendere in guerra; nella seconda del rapporto tra la situazione inglese e l'azione americana; nella terza dell'impegno americano verso l'Inghilterra e si fa intravedere che questo impegno comporta un rischio di guerra. Si tratta di domande assolutamente incomparabili, con risposte fra le quali non esiste nessun termine comune. La percentuale in cui ogni risposta è espressa non ha alcun significato, dal momento che essa appartiene a un contesto generale che il rapporto percentuale vanifica senza residui. L'esempio qui citato mostra altresí che, come è stato già accennato sopra, la presentazione d'un'alternativa è un modo di costruire un'opinione, un'opinione per accrescere il consenso, progressivamente, per eliminazioni successive d'opinioni dissidenti. Le questioni successive presuppongono una unità indipendente dal discorso proposto dal questionario e suppongono che esista un'opinione e che questa sia anche costante nel tempo. Ora la variabilità dell'idoneità ad essere in situazione d'avere delle opinioni, e quindi a produrle, è considerevole. La si può ignorare? Infine, si dà per scontata una soluzione di non-continuità tra l'opinione e l'atto. Senza affermare che le rotture in materia sono correnti, non bisogna però scartare l'ipotesi che il passaggio all'atto si differenzi poi da un gruppo sociale all'altro, da una situazione socio-storica a un'altra. Con ciò si pongono in dubbio i fondamenti stessi dell'analisi gerarchica che privilegia l'implicazione di tutte le pratiche ed estrapola da queste le opinioni e talvolta le opinioni dalle pratiche. Dubbio fondato. Non tutte le opinioni espresse hanno infatti lo stesso valore. E non hanno lo stesso valore per svariate ragioni: perché le domande non sempre possono essere formulate in maniera che tutti le capiscano univocamente; perché il questionario non arriva a tenere conto dell'elocuzione ineguale dell'interrogato, delle sue facoltà d'esprimersi, e d'esprimersi a richiesta; perché nessuna domanda è totalmente adiafora; perché raramente il soggetto comprende l'articolazione delle domande rispetto alla finalità dell'inchiesta, cosicché le risposte possono avere come referente una prospettiva diversa e quindi significanze apparentemente senza collegamento: perché l'influenza soggettiva e talvolta incosciente del ricercatore, è incancellabile; perchè non si tiene sufficientemente conto del fatto che nessuna risposta è producibile al di fuori d'una situazione, che questa resta la struttura portante della risposta. Allorché questa è percentualizzata, tale struttura portante è espulsa.

Parlare di opinioni facendo astrazione della funzione seminale del questionario, non è dunque corretto. Non c'è operazione, all'interno del questionario, che non riveli la sua partecipazione attiva al modo di produzione forzato dell'opinione. Ancora un esempio, per concludere su questo punto. Il questionario ha, in generale, due tipi di domande: le domande aperte e le domande chiuse. Alle domande chiuse si deve rispondere scegliendo la propria risposta tra le risposte fornite dal questionario. Alle domande aperte si risponde in funzione della propria facoltà d'esprimersi e di render conto di motivazioni, di esperienze, d'avvisi, ecc. Qual è la ragione che fa scegliere al ricercatore il tipo di domanda (aperta o chiusa)? L'osservazione della pratica sociologica mostra che si scelgono le domande chiuse quando si può agevolmente prevedere la gamma di risposte-reazioni possibili e le si vuol ripartire in una serie di percentuali. Queste risposte chiuse hanno altresí la preferenza dei ricercatori, perché non pongono nessun problema di trattamento. Sovente sono precodificate, si possono quindi contare senz'altro e sfruttare in conseguenza. L'illusione che i risultati quantitativi permettano delle constatazioni oggettive, scientifiche, gioca a questo proposito un brutto scherzo alla serietà del lavoro. Le domande aperte sono utilizzate quando si ha a che fare con temi non ancora ben circoscritti, quando ci s'immagina essere difficoltosa la

distribuzione percentuale, quando il rango gerarchico delle opinioni è reputato sufficiente. L'apertura comporta, inevitabilmente, risposte qualitativamente diversissime. Che cosa permette di trattarle in maniera uniforme, come se fossero omogenee? Il sistema categoriale. S'elaborano delle categorie e s'infilano in queste categorie, a lume di naso, le risposte. Poi si codificano esattamente come le domande chiuse e si trattano per ottenerne dei dati quantitativi. L'accorgimento, in certi casi vero miracolo d'ingegnosità, permette di trasformare risposte qualitativamente differenti in elementi enumerabili e comparabili. Anche questo esempio mostra che si studiano le opinioni come se esistessero, e come se questa esistenza fosse indipendente dalle tecniche utilizzate per produrle.

Le stesse incongruenze epistemologiche si trovano nella fase successiva, quando, in vista della quantificazione dei risultati, si formano dei gruppi e si fanno delle classificazioni. I manuali di tecniche d'inchiesta e di statistica sociale sono in materia inesauribili: prescrizioni sofisticate, consigli di prudenza, avvertenze si susseguono per dire che una ricerca concreta è sempre una cosa diversa da quella raccontata dai professori di metodologia. In pratica, cosa succede?

A ogni risposta si dà un valore numerico. Se la risposta ha due corni si dà al sí il valore 1, al no il valore −1 ed al rifiuto di rispondere s'attribuisce il valore 0. Quasi sempre le non-risposte sono accantonate e di tanto in tanto non sono nemmeno prese in considerazione per il calcolo delle percentuali, coi risultati sulla distribuzione che tutti possono immaginare. Quantificare significa semplificare? Si può rispondere con un esempio. Dato un campione di 3000 persone alle quali sono state rivolte 30 domande, si può costruire una tabella che avrà 3000 linee e 30 colonne (le variabili). Si avranno in poche parole, 9000 numeri. Cosa ricavare da una tale selva di numeri, e come?

Nelle situazioni piú correnti si calcola la percentuale per tutti i tipi di risposte. La soluzione è semplice, elegante e poco costosa. Sulle percentuali s'eserciteranno l'intelligenza e l'acutezza analitiche del commentatore, il quale potrà fare mille variazioni sul tema. I significati prodotti saranno ambigui, contraddittori, comunque relativi al sistema di valori del commentatore.

Se i mezzi disponibili lo consentono, il ricercatore potrà fare di piú: incrociare, per esempio, due risposte, per rispondere a una nuova domanda, che potrebbe essere cosí formulata: come si risponde alla seconda domanda se si è risposto sí, o no, o non si è punto risposto alla prima? In questo caso, si avranno nove numeri, anziché sei. Essi diranno se tra la prima e la seconda domanda v'è un rapporto. Coll'insieme di questi dati sulle trenta domande, si possono formare 385 coppie. I risultati numerici ottenibili sono enormi. Si può affermare che sono anche piú ricchi? Forse, ma l'interpretazione di questa caterva di numeri diventa difficoltosissima: impossibile cavare da un siffatto intrigo un significato globale.

Al fine d'aggirare tale ostacolo, si sono messe a punto un'infinità di tecniche statistiche, fra le quali – nel settore dello studio delle opinioni – l'analisi tipologica, l'analisi fattoriale delle corrispondenze, l'analisi discriminante e l'analisi di segmentazione risultano le piú praticate.

I metodi tipologici riducono progressivamente le famiglie costituite coll'aggregazione d'individui non troppo dissimili rispetto a certe caratteristiche. Essi classificano gli individui (o le risposte) in un certo numero di famiglie, di gruppi, di categorie, ecc. Ogni classe dev'essere abbastanza omogenea, o quanto meno il meno eterogenea possibile rispetto a un'altra classe. Per fare delle classi, bisogna avere dei criteri di classificazione. Il piú corrente è quello della distanza. Due individui rispondono in maniera assai simile a tutte le domande? Sono allora considerati vicini e quindi piazzati nella stessa classe. Ovviamente esistono infinite formule per calcolare la distanza, ma tutte mirano allo stesso scopo: ottenere una debole distanza intra-gruppo e una forte distanza inter-gruppi.

L'arbitrio delle classificazioni è palese. Si tenta di ridurlo per via di correzioni successive, mediante iterazioni continue, ma non si esce dalla superfetazione. La scelta iniziale, arbitraria, condiziona tutti gli svolgimenti susseguenti. È corrente il caso in cui scelte di partenza differenti dànno, utilizzando la stessa materia, risultati fortemente divaricanti.

Coll'analisi fattoriale si tenta di raggruppare le domande, insomma di trovare una rappresentazione d'insieme di risposte assai disperse. Coll'analisi fattoriale delle corrispondenze si calcola inoltre il grado di fedeltà della rappresentazione ottenuta. L'utilità pratica d'una tale procedura è evidente. A livello interpretativo essa facilita molto il compito del ricercatore. Ma essa funziona bene nel caso che gli oggetti studiati siano omogenei. Il che capita raramente. Piú sovente l'omogeneità è creata artificialmente grazie ad un'operazione tipologica.

L'analisi discriminante cerca, divisa la popolazione in gruppi, di trovare le variabili che meglio caratterizzino questi gruppi; l'analisi canonica collega due insiemi di variabili misurate sulla stessa popolazione; l'analisi di segmentazione spiega una variabile coll'altra stabilendo un ordine gerarchico decrescente tra le dimensioni e le loro associazioni successive, a seconda della grandezza delle differenze che comportano per la frequenza d'una caratteristica. Non è qui necessario farne una critica. Anch'esse, combinando, permutando, trasformando, contribuiscono a produrre ciò che hanno la pretesa di descrivere, di presentare, d'indicare e d'enucleare.

Per concludere, si può dire che le tecniche utilizzate per lo studio delle opinioni dànno come scontata l'esistenza delle opinioni stesse e come pacifico che gli individui possano esprimerle a nome loro e/o del loro gruppo d'appartenenza [Smith, Bruner e White 1956].

Queste medesime tecniche tralasciano lo studio dell'apporto da esse stesse fornito alla produzione delle opinioni e non s'interrogano punto sulla responsabilità di chi opera le scelte tecniche e decide della scelta delle opinioni da produrre. I risultati mostrano che non si riesce ad uscire da questo circolo vizioso nemmeno colla teoria dei sistemi, che pure prende in considerazione l'insieme dei processi di reazione, tra il pubblico, le masse, i leader d'opinione (*opinion leaders*) ed i sistemi di sondaggio. Per cui, allo stato attuale delle cose, la funzione sociale dei sondaggi d'opinione all'interno degli apparati egemonici è ben stabilita. Non è detto che questa funzione sia esclusivamente manipolatoria, quantunque lo studio di chi utilizza i sondaggi apra delle prospettive poco fauste sulle ragioni d'un impiego che ormai copre tutti i settori della vita in società, dai so-

gni e dall'immaginario alla popolarità d'un candidato e alla notorietà d'uno scrittore. Che i sondaggi siano al servizio d'una causa, che il loro processo d'influenza sia un flusso a due tempi (*two-step flow*), non debbono far dimenticare che gli organi per la fabbricazione, il controllo, la formazione e la diffusione delle opinioni sono essi stessi delle opinioni. E qui il discorso si congiunge con quello sulla propaganda. Questa ha cambiato il nostro rapporto col mondo, ha rotto l'isolamento delle comunità, ha minato i blocchi d'ignoranza, base della gerarchia umana. Ma ha trasformato tutto in spettacolo, privilegiando la singolarità, il sensazionale, il visibile a danno dell'astratto. La memoria collettiva è cancellata gradualmente e lascia il posto ai vissuti individuali, alle storie di vita. Non vi sono opinioni spontanee ed ingenue, esse riflettono questi meccanismi che hanno privatizzato il pubblico e reso pubblico il privato. I sondaggi d'opinione fotografano, come verità immediate e definitive, rappresentazioni che l'informazione, la propaganda, i mass media, gli apparati ideologici, lo studio delle opinioni hanno generato o contribuito a strutturare.

È stato recentemente scritto che «malgrado le enormi pressioni che vengono esercitate perché si raggiunga un'uniformità di pensiero, di gusto e di comportamento, non solo gli individui e i gruppi sono in grado di resistervi, ma giungono per di piú a creare nuovi modi di comprendere il mondo, di vestirsi e di vivere, nuove idee politiche, filosofiche e artistiche, e a convincere altri ad accettarle. La lotta tra le forze del conformismo e quelle dell'innovazione non perde mai il suo fascino e resta decisiva per le une come per le altre...» [Moscovici 1979, p. 10]. Per questa ragione, prosegue Moscovici, bisogna abbandonare i vecchi modelli di spiegazione della realtà e «mostrarsi piú critici e piú audaci, e invece di guardare la società dal punto di vista della maggioranza, dei dominanti, guardarla dal punto di vista della minoranza, dei dominati...» [*ibid.*, p. 15]. Questo vuol dire, per gli studi di opinione, che non bisogna piú considerare le opinioni maggioritarie come elementi per fondare l'efficacia delle azioni e per legittimarle, che qualsiasi discorso contiene un senso che è anche il valore del soggetto-attore della conoscenza, che l'oggettività non è né imparzialità né neutralità. In altri termini che le opinioni, nel momento della loro emergenza e durante la loro emergenza, sono inseparabili dai significati che si attribuiscono alle cose, dai giudizi di valore che permettono di fissare delle finalità. Se è cosí, le opinioni possono essere numerose e nessuna può pretendere a una superiorità o a una supremazia quale che sia. In una situazione caratterizzata da un pluralismo assoluto, è forse arrivato il momento per rivisitare i concetti di maggioranza e minoranza, d'opinioni dominanti e d'opinioni devianti. Un tale cambiamento permetterà di porre su basi piú solide anche gli studi sulle opinioni. [G. B.].

Alexandre, V.
1971 *Les échelles d'attitude*, Delarge, Paris.

Allport, F. H.
1937 *Toward a science of public opinion*, in «Public Opinion Quarterly», I, 1, pp. 7-23.

Arrow, K. J.
1951 *Social Choice and Individual Values*, Wiley, New York (trad. it. Etas Libri, Milano 1977).
1971 *Essays in the Theory of Risk-Bearing*, Markham, Chicago.

Boudon, R.
1970 *L'analyse mathématique des faits sociaux*, Plon, Paris 1970².

Bourdieu, P.
1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'éthnologie Kabyle*, Droz, Gèneve.
1973 *L'opinion publique n'existe pas*, in «Les Temps modernes», XXIX, 318, pp. 1292-309.
1979 *La distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, Paris.
1980 *Le sens pratique*, Minuit, Paris.

Boursin, J.-L.
1978 *Sondages, indices, statistiques: la forme scientifique du mensonge?*, Tchou, Paris.

Busino, G.
1978 *Consensus et dissension dans les sociétés modernes*, Société Académique, Genève.
1979 *Idées et faits. Pour une critique de la pratique sociologique et des théories sociales. Pour une sociologie historique*, Droz, Genève.

Cantwell, F. V.
1955 *Public Opinion and the Legislative Process*, in P. F. Lazarsfeld e M. Rosenberg (a cura di), *The Language of Social Research*, Free Press, New York, pp. 217-27.

Childs, H. L.
1965 *Public Opinion. Nature, Formation and Role*, Van Nostrand, Princeton N.J.

Donati, P. P.
1978 *Pubblico e privato. Fine di una alternativa?*, Nuova Cappelli, Bologna.

Eysenck, H. J.
1953 *Uses and Abuses of Psychology*, Penguin Books, Harmondsworth (trad. it. Giunti-Barbera, Firenze 1961).

Feyerabend, P. K.
1975 *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Humanities Press, New York (trad. it. Feltrinelli, Milano 1979²).

Gross, M. L.
1978 *The Psychological Society*, Random House, New York.

Habermas, J.
1962 *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Neuwied (trad. it. Laterza, Bari 1977).

Hegel, G. W. F.
[1805-31] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Duncker und Humblot, Berlin 1840-1844² (trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1930-45).

Husserl, E.
1936 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, s. e., Beograd (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1972²).

Kant, I.
1781 *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga (trad. it. Utet, Torino 1967).

Kolakowski, L.
1975 *Husserl and the Search for Certitude*, Yale University Press, New Haven Conn. (trad. it. Laterza, Bari 1978).
1978 *L'esprit révolutionnaire. Marxisme, utopie et anti-utopie*, Complexe, Bruxelles.

Lazarsfeld, P. F.
1957 *Public opinion and the classical tradition*, in «Public Opinion Quarterly», XXI, 1, p. 42 (trad. it. in *Metodologia e ricerca sociologica*, Il Mulino, Bologna 1967, pp. 892-913).

Mead, M.
1928 *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, Morrow, New York (trad. it. Giunti-Barbera, Firenze 1969[3]).
1935 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Morrow, New York (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1967).

Morin, E., e Piattelli Palmarini, M.
1974 (a cura di) *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels*, Seuil, Paris.

Moscovici, S.
1979 *Psychologie des minorités actives*, Presses Universitaires de France, Paris.

Packard, V.
1977 *The People Shapers*, Little Brown, Boston.

Pascal, B.
1669 *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, Desprez, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1974[3]).

Payne, S. Le B.
1951 *The Art of Asking Questions*, Princeton University Press, Princeton N.J.

Piaget, J.
1967 *L'épistémologie et ses variétés*, in *Encyclopédie de la pléiade*, XXII. *Logique et connaissance scientifique*, Gallimard, Paris, pp. 3-61.
1968 *Sagesse et illusions de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1968[2] (trad. it. Einaudi, Torino 1970[2]).
1972 *Essai de logique opératoire*, Dunod, Paris.

Piattelli Palmarini, M.
1979 (a cura di) *Théories du langage. Théories de l'apprentissage. Le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky*, Seuil, Paris.

Sauvy, A.
1977 *L'opinion publique*, Presses Universitaires de France, Paris 1977[7].

Sennett, R.
1976 *The Fall of Public Man*, Knopf, New York.

Simon, R. J.
1974 *Public Opinion in America, 1936-1970*, Rand McNally, Chicago.

Smith, M. B.; Bruner, J. S.; e White, R. W.
1956 *Opinions and Personality*, Wiley, New York.

Stoetzel, A.
1976 *Comment reconnaître la volonté générale*, in «Revue française de sociologie», XVII, 1, pp. 3-11.

Stoetzel, J., e Girard, A.
1973 *Les sondages d'opinion publique*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. Edizioni Paoline, Torino 1975).

Welch, S., e Comer, J.
1975 (a cura di) *Public Opinion: Its Formation, Measurement, and Impacts*, Mayfield, Palo Alto Cal.

L'opinione, soggetta per sua natura al **gioco** delle influenze dell'**ideologia**, delle consuetudini (cfr. **consuetudine**) e delle **tradizioni**, che ne fanno un **modello** epistemologico inaccettabile, è sempre stata definita in contrapposizione al vero sapere, alla **conoscenza** che nasce dal pensiero razionale (cfr. **ragione**, **razionale/irrazionale**), permettendo il controllo della propria validità e verità (cfr. **certezza/dubbio**, **essere**, **referenza/verità**, **verificabilità/falsificabilità**, **vero/falso**), e quindi la costruzione di ogni **ipotesi** scientifica. Ma il problema viene empiricamente superato quando si passa a

considerare, su un piano diverso, il ruolo dell'opinione pubblica, intesa come **strumento** regolatore dei sistemi politici (cfr. **politica**). Attraverso di essa si può infatti risalire a un **codice** del comportamento (cfr. **comportamento e condizionamento**) dei vari gruppi (cfr. **gruppo**) di ogni **comunità**, si può analizzare la conflittualità (cfr. **conflitto**) sociale (cfr. **società**) e individuale (cfr. **uno/molti**). Un discorso a parte meritano poi le tecniche di orientamento dell'opinione pubblica (cfr. **propaganda**, ma anche **critica**), tese a elaborare nuove forme di **controllo sociale**, a canalizzare l'**immaginazione sociale** in forme di consenso (cfr. **consenso/dissenso**, **egemonia/dittatura**) che garantiscano la convivenza di diversi principî, **valori** e culture (cfr. **cultura/culture**) all'interno di sistemi politici regolati dal principio di maggioranza (cfr. **democrazia/dittatura**, **maggioranza/minoranza**).

Povertà

L'apparato concettuale delle scienze sociali attinge in larga misura dal linguaggio corrente, mantenendo cosí il contatto diretto con l'immaginazione spontanea e la percezione corrente delle realtà sociali, ma proprio per questo è anche soggetto agli equivoci e alle ambiguità del modo comune di comunicare. La povertà – come la ricchezza – appartiene a quelle parole del corrente linguaggio colto sulla società che raramente servono a spiegare qualcosa e che attendono piuttosto di essere spiegate. Il termine, nel corso della sua funzione nella storia, si è caricato di significati diversi, la cui registrazione sarebbe rivelatrice. Senza aspettare ricerche dettagliate sulla storia della parola – sono state fatte solo per il periodo medievale –, si può asserire che, nell'uso, il termine indicava prevalentemente uno stato di debolezza, di carenza, di insufficienza, di privazione rispetto a ciò che era considerato il modo di vivere piú in generale in una data società, cioè rispetto a riferimenti cronologici e geografici ben precisi. Il termine esprime anche determinati sentimenti e atteggiamenti: la compassione, la paura, il disprezzo, la pietà. In queste diverse accezioni si può certamente trovare un fondo comune. Oltre al contenuto psicologico ed intellettuale della nozione stessa, si può anche affermare che ogni società impone, in modo piú o meno implicito, con minore o maggiore precisione una delimitazione o definizione della povertà. La nozione di povertà come quella di ricchezza, assume dunque un suo carattere convenzionale, viene definita da decisioni istituzionali o da atti amministrativi, o viene avvertita dall'opinione dominante, sia pure in modo meno definito, e piú vago.

L'uso del termine 'povertà' fu anche soggetto alle concezioni del mondo dominanti. La miseria era ritenuta un aspetto integrante della condizione umana, fenomeno naturale ed inevitabile come lo è la disuguaglianza fra gli uomini; era concepita quale punizione dei peccati o dei vizi, posta dunque su di un piano trascendentale o nella logica dei rapporti tra gli uomini e la natura. Considerata come il male stesso, la povertà suscitava disprezzo e paura, provocando perciò atteggiamenti che si esprimevano con la segregazione e la repressione; era anche considerata un valore morale e spirituale, una condizione capace di allontanare l'uomo dal mondo del male. Le diverse politiche della povertà seguite dalle autorità pubbliche dipendevano dagli atteggiamenti prevalenti nell'epoca. Le società moderne si preoccupano di arginare o di combattere la povertà, sia per la minaccia che essa fa pesare sull'ordine sociale sia per la sua irrazionalità rispetto alla mentalità economica del progresso. Al darwinismo sociale che con Herbert Spencer riteneva la povertà elemento purificatore della società e benefica per l'interesse generale, si sostituiscono programmi di lotta contro di essa, perfettamente inseriti nel contesto della dottrina del *welfare state*. Beninteso, accanto ai programmi e alle ideologie ufficiali, la lotta contro la miseria è anche – diversamente articolata – la posta delle lotte sociali e politiche, e dei programmi di trasformazione sociale.

La povertà viene definita in mille modi. Senza soffermarsi a considerarli tutti o ad aggiungerne altri, ciò che importa è vedere secondo quali caratteri la povertà venga definita e misurata. Il riferimento principale a cui fanno capo tali definizioni è quello attuale, ma per cogliere la dinamica della povertà bisogna soffermarsi a riflettere sui problemi del pauperismo e dell'impoverimento, introducendo in tal modo la storia. È cosí anche verso la diacronia che bisogna volgersi per porre il problema degli atteggiamenti nei confronti della povertà. Infine il problema della povertà non è soltanto il problema degli individui e dei gruppi, ma anche quello dei paesi e delle zone: la geografia reclama i suoi diritti.

1. *Problema della povertà e modi di affrontarlo.*

La problematica della povertà, delle sue cause e dei mezzi per combatterla, oggetto di continue ricerche empiriche e di controversie ideologiche fu uno dei principali motivi dello sviluppo delle scienze sociali. Già nei primi libelli e nelle prime opere che alle soglie dell'epoca moderna prendevano in esame i problemi sociali del proprio tempo ci si chiedeva in quale modo la società avrebbe potuto eliminare l'accattonaggio, combattere la disoccupazione, assicurare i mezzi di sussistenza ai poveri [Laffemas 1600]. L'impoverimento delle grandi masse della popolazione e l'aggravarsi dei conflitti sociali che accompagnavano i primi stadi del capitalismo ponevano gli studiosi, gli ideologi e gli uomini politici di fronte al problema della povertà come al maggiore problema sociale. La storia era divenuta una fonte inesauribile di esempi e di argomentazioni pro e contro tutte le soluzioni prospettate sulla questione sociale. I famosi dibattiti inglesi intorno alla vecchia e alla nuova Poor Law si rifacevano continuamente ad argomentazioni storiche, cercando nel passato una possibile spiegazione dei meccanismi che avevano portato all'aumento della povertà, e i modelli della politica sociale da intraprendere. Gli economisti inglesi, con Adam Smith, Malthus e Ricardo, e anche Marx e i suoi continuatori, collegavano il fenomeno della povertà al funzionamento del sistema economico. Alcuni la consideravano parte integrante dei costi sociali necessari allo sviluppo, altri vedevano in essa la prova dell'inefficienza e dell'impotenza del sistema, altri ancora vi vedevano il peccato originale dell'evoluzione industriale: in tutti i casi l'esperienza della storia veniva citata quale principale testimonianza. Le accademie provinciali francesi del XVIII secolo proponevano il tema delle cause della povertà come argomento di concorsi eruditi, la pubblicistica e il pensiero sociale europeo del XIX secolo consideravano la povertà come la «malattia vergognosa» della società moderna e proponevano di continuo nuovi rimedi [Bendix 1956, cap. II; Poynter 1969]. La struttura concettuale delle analisi sociali e lo stile del discorso ideologico mutavano profondamente. La crisi dei programmi filantropici, lo sviluppo della coscienza sociale delle masse, la trasformazione delle strutture della vita politica respingevano la nozione della povertà o della miseria suggerita dalla terminologia economica e sociale; tale nozione era troppo vaga perché potesse avere valore operativo nelle scienze sociali, ma era anche troppo carica di pietà e di condiscendenza, troppo intrisa di

un discorso filantropico per essere accettata all'epoca della presa di coscienza delle masse. Già i lavori dell'agronomo Arthur Young sulla povertà rurale e quelli dell'economista e storico Frederick M. Eden sulle *labouring classes* nella storia dell'Inghilterra, alla fine del XVIII secolo, o il grosso lavoro dello storico ed economista Emile Levasseur sulla storia delle *classes ouvrières* in Francia, alla metà del XIX secolo, presentavano il problema della povertà sotto un'ottica diversa, quella della condizione dei lavoratori. L'indagine di Friedrich Engels sulla povertà urbana nella società industriale inglese si concludeva nel 1845 con un libro il cui titolo stesso, *La situazione della classe operaia in Inghilterra* (*Die Lage der arbeitenden Klasse in England*), indica la misura del cambiamento di prospettiva: sia le cause sia le dimensioni della miseria vengono inserite nello studio della società capitalistica e del suo sistema di classi.

Il problema della miseria perdeva cosí il suo statuto autonomo, poiché ogni riflessione sulla «questione sociale» doveva essere intimamente inserita nell'analisi globale del sistema socioeconomico.

Ma il problema della povertà diventava in tal modo la posta delle lotte politiche, e produceva ben poche ricerche valide. Bisogna tuttavia sottolineare un importante sforzo di ricerche locali sul fenomeno della povertà e sugli ambienti della miseria, nelle quali la descrizione dei fatti economici procedeva parallelamente all'interesse sociologico ed etnografico. L'indagine intrapresa dal giornalista inglese Henry Mayhew [1861-62] portava a un largo affresco su coloro che vogliono lavorare, coloro che non possono lavorare e coloro che non vogliono lavorare. La presentazione del comportamento dei poveri di Londra a quell'epoca, che per molti anni Mayhew studiò per mezzo di interviste, è stata ripresa recentemente dalla scuola di antropologia della povertà, che nell'etnografo dell'epoca vittoriana vede un precursore. Le indagini intraprese verso la fine del XIX secolo cercavano di cogliere i confini della povertà attraverso lo studio dei redditi e del livello di vita della famiglia, rispondendo quindi meglio alle esigenze di rigore accademico delle ricerche economiche e sociologiche. La vasta serie di materiali che Charles Booth pubblicò con alcuni suoi collaboratori [1902-1903] riguardava, come l'inchiesta di Mayhew, la metropoli londinese, mentre l'opera di Benjamin Seebohm Rowntree [1901] prendeva in esame la città industriale di York, dove i fenomeni di patologia sociale propri di quella prima megalopoli dell'epoca industriale che fu Londra non apparivano in primo piano. Rowntree cercò anche di mostrare l'evoluzione della povertà industriale riprendendo la sua indagine a York, con gli stessi metodi, quaranta e cinquant'anni dopo il suo primo *survey* [cfr. Rowntree 1941; Rowntree e Lavers 1951]. Indagini di questo tipo comparivano intanto anche in altri paesi, mutando piuttosto profondamente il campo della riflessione sulla povertà. Nei saggi sulle conseguenze sociali dell'evoluzione industriale sul pauperismo, sulla povertà urbana (sovente legati allo studio della criminalità) si inserivano le inchieste sociologiche: il libro di Robert Hunter [1904] sulla povertà negli Stati Uniti è un buon esempio, fra altri, di questo studio analitico della questione sociale. Le ricerche sociologiche empiriche, in particolare quelle della scuola sociologica di Chicago, hanno largamente contribuito a delineare il livello di vita e il modo di vivere degli immigrati, dei vagabondi, degli abitanti dei bassifondi urbani e degli ambienti criminali legati al mondo della miseria. Ma in generale la povertà come tale e i fenomeni di pauperismo, polarizzando la riflessione economica, sociologica e anche storica sui momenti di congiuntura economica, sembravano perdere la loro importanza in seno alle scienze sociali.

Verso la fine degli anni '50 del nostro secolo si è verificata una «riscoperta» della povertà da parte delle scienze sociali. Le nozioni di povertà e di miseria riacquistano la loro importanza nel vocabolario sociologico ed economico. Le ricerche empiriche e i saggi diagnostici approdano a centinaia di pubblicazioni. In quel manifesto dell'ottimismo del capitalismo contemporaneo che fu *The Affluent Society* di John K. Galbraith, il problema della povertà nella società americana viene trattato in termini di strategia per l'ultima battaglia: la povertà non è piú *a massive affliction* né nella sua forma circostanziale né nella sua forma «insulare», cioè delle isole di miseria nella sociotopografia della società industriale. Il meccanismo tradizionale di autoperpetuazione della povertà sembra non funzionare piú, e la società dell'abbondanza è cosí in grado di realizzare il sogno sociale dell'umanità e di estirpare per sempre la povertà [Galbraith 1958, cap. XXIII]. Il problema della miseria dovrebbe dunque essere risolto su scala mondiale dall'industrializzazione, visto che l'analisi di Galbraith riguardava soltanto le società altamente sviluppate. L'ottimismo di tale analisi fu messo in dubbio dapprima nei paesi industriali e sviluppati: le rapide indagini pubblicate da giornalisti di diversa ispirazione – come Michael Harrington per gli Stati Uniti [1962], o Paul-Marie de la Gorce per la Francia, fra gli altri – hanno mostrato che la povertà resta un grosso problema e che essa domina la vita di una parte importante della popolazione. Harrington dimostrò che non bisogna attendersi dalla crescita economica l'automatica eliminazione della miseria, e che il 20-25 per cento della popolazione americana deve essere considerata al livello di povertà. Contrariamente all'opinione largamente diffusa, è accaduto che la povertà non sia scomparsa dopo la Grande Depressione. Ricerche economiche e sociologiche sistematiche dimostravano che i meccanismi di riproduzione della miseria funzionavano nei paesi industriali tanto all'epoca della congiuntura economica quanto in situazioni normali. Poiché le migrazioni economiche creavano di continuo nuove «isole» di povertà nei paesi altamente sviluppati, bisognava prendere anche in considerazione la dimensione della povertà su scala mondiale. Le ricerche e le esperienze di politica sociale nei diversi paesi non confermavano dunque né le previsioni ottimistiche, né i programmi di eliminazione della miseria.

Una delle maggiori difficoltà degli studi sulla povertà restava sempre l'arbitrarietà dei limiti considerati atti ad individuare tale condizione. La scelta delle caratteristiche indicanti la povertà e la definizione del suo limite statistico furono oggetto di controversie. La documentazione statistica generale si rivelava insufficiente a misurare la povertà attraverso la distribuzione dei redditi, poiché mancavano altri elementi che soltanto una ricerca sociologica ed etnografica avrebbe potuto fornire. Nelle ricerche americane, molto spesso, per definire la condizione di povertà, si considerava un certo livello di basso reddito: nel 1904 Hunter indicava quale limite della povertà un reddito familiare di 460 dollari all'anno

nelle zone industriali del Nord e di 300 dollari nel Sud; nel 1965, nelle ricerche americane, questo limite veniva fissato di solito in ragione di 3000 dollari all'anno per una famiglia e di 1500 per una persona sola [Mencher 1967]; nel 1978 le autorità della pubblica assistenza lo avevano portato a 6000 dollari per una famiglia non agricola. Ma i dati sul reddito annuale riflettono situazioni regionali diverse e attendono di essere differenziati in rapporto agli ambienti sociali, alle professioni e a molti altri fattori. Nelle diverse ricerche, le tecniche per misurare la povertà cambiavano in funzione delle premesse teoriche accettate o dei programmi indicati. Abbastanza evidente sembrava essere il limite tecnico della miseria materiale, a livello fisiologico, quando la sopravvivenza stessa degli individui e delle famiglie veniva ad essere minacciata. Meno plausibili sono tutte le indicazioni convenzionali che segnalano i cambiamenti storici degli standard dell'esistenza. Nel suo studio sulla miseria a York, Rowntree stabiliva come «linea della povertà» un reddito minimo che permettesse la salvaguardia delle capacità fisiche ma sottolineava che, in realtà, si trattava in questo caso di un livello di «pura esistenza» piuttosto che di un vero livello di vita [1941, p. 102]. L'interesse del ricercatore doveva poi rivolgersi ai problemi del consumo e del regime alimentare. Quando il reddito scendeva al di sotto della linea della povertà, ogni violazione della direttiva di non consumare che nei limiti delle necessità vitali poteva intaccare le garanzie dell'esistenza. Ma le norme stesse di alimentazione sono relative e dipendono dalle situazioni regionali, dalle abitudini culturali, dai modelli di consumo. Dunque le tecniche per definire la linea della povertà non potevano approdare a risultati confrontabili, poiché persino il limite della fame fisiologica non ha valore assoluto.

Il fenomeno della povertà presenta anche aspetti che superano quelli dell'indigenza materiale e che sono assai bene indicati dal significato di debolezza e di dipendenza che si rileva dallo studio semantico della parola. Questi aspetti sono talvolta direttamente legati alla situazione materiale: per esempio, l'accesso all'educazione è strettamente connesso alle possibilità di lavoro. La povertà appare inoltre come privazione di certi diritti e possibilità, ed è cioè avvertita come uno stato che crea un senso di inferiorità. Naturalmente, questi aspetti della povertà sfuggono ai tecnici della misurazione dei redditi e richiedono piú sottili metodi di studio.

Le difficoltà di stabilire metodi di ricerca sulla povertà e di definirne il fenomeno concernevano soprattutto l'aspetto economico, il piú importante per la politica sociale delle autorità pubbliche. Può sembrare paradossale che nella coscienza comune i limiti della povertà sembrino ben distinti e chiari tanto sotto l'aspetto della stratificazione sociale quanto sotto quello dell'habitat. Ciò deriva dal fatto che nelle società contemporanee la povertà non è soltanto una condizione d'insufficienza materiale, ma anche uno status sociale di cui il livello del reddito non è che uno degli elementi costitutivi. I mutamenti nel bilancio familiare non incidono talvolta sulla situazione dello status, sul posto occupato nella società e sul ruolo sociale. I criteri economici non bastano da soli a definire chi può essere considerato povero.

Essendo la povertà oggetto di analisi nelle diverse discipline sociali, si rischia

talvolta di perderne l'unità intrinseca in quanto oggetto di ricerca. Gli studi interdisciplinari sulla povertà tentano di trattare unitamente l'economia della miseria, i programmi di assistenza sociale, le relazioni fra povertà e comportamenti devianti, la collocazione del problema dell'immigrazione e dei gruppi minoritari nazionali nella problematica generale della povertà, e infine le sue implicazioni sociopsicologiche. La miseria appare dunque come un modo di vivere, nel quale si ritrova un'interazione complessa di diversi elementi: socioculturali, economici, politici, psicologici, biologici ed ecologici [Weaver e Magid 1969, p. 1]. Nella ricerca di elementi unificatori del fenomeno della povertà, si poneva in primo piano la funzione degradante di tale condizione. Non era un elemento interamente nuovo nelle discussioni sulla povertà. Infatti, sia le dissertazioni filantropiche del XIX secolo, sia la dottrina del cristianesimo sociale mettevano l'accento sulla degradazione morale che la miseria introduceva nell'esistenza umana. Questo atteggiamento lo si ritrova anche nel pensiero di Alfred Marshall, che, interessato agli aspetti etici dello sviluppo economico, considerava lo studio delle cause della povertà come ricerca delle cause della degradazione di una parte della popolazione. Ma la funzione degradante della povertà non appare soltanto nel suo aspetto etico, ma anche – o soprattutto – in rapporto alla vita sociale e al sistema economico nel loro complesso. La povertà fu considerata sia da Galbraith sia da Harrington una condizione che escludeva una parte della popolazione dal sistema economico. La degradazione determinata dalla povertà consisteva dunque nella non-partecipazione all'evoluzione della «società dell'abbondanza» e ai meccanismi collettivi della vita sociale; l'umiliazione che il povero avverte a causa del suo tenore di vita, il ricorso ai servizi di assistenza sociale, la qualità del cibo e dell'abbigliamento, il genere di habitat, o il corredo culturale devono essere trattati nell'ambito del sistema generale. Ma la povertà determina anche atteggiamenti culturali e comportamenti specifici.

Le ricerche sui comportamenti collettivi degli ambienti della miseria si avvalgono di due teorie che possono essere definite come tesi della «cultura della povertà» e tesi dell'origine situazionale della condizione specifica degli ambienti della miseria. Nella prospettiva culturale legata soprattutto al nome di Oscar Lewis e alla sua «antropologia della povertà», viene evidenziata la specificità dei comportamenti collettivi dei poveri dei centri urbani. L'aspetto deviante di questi comportamenti è attribuito a valori e a modelli culturali diversi da quelli operanti nella cultura dominante. Questi valori e modelli sono i determinanti subculturali dello status socioeconomico inferiore dei poveri. La teoria «situazionale» rifiuta invece l'origine intrinseca dei comportamenti costituenti la subcultura della povertà, e li considera una conseguenza inevitabile dello status sociale dei poveri, della loro collocazione nella struttura sociale e nel sistema economico. I comportamenti devianti che si osservano nei bassifondi urbani derivano dal fatto che la struttura sociale dominante mette i poveri in condizioni di svantaggio e li respinge dalla vita sociale, dai valori e dai modelli culturali dominanti. La controversia fra le due teorie mostra soprattutto la rispettiva importanza dei fattori interni ed esterni che sono all'origine degli atteggiamenti e dei comportamenti specifici dei poveri [Lewis 1966; Valentine 1968; Leacock 1971].

La sovrapposizione dei vari modi di analizzarla e di osservarla determina anche una certa stratigrafia della povertà, nella quale si possono distinguere tre cerchi: uno piú largo, che riunisce tutti i poveri secondo il criterio relativo del basso reddito, un cerchio piú ristretto, comprendente quei poveri che stabilmente o episodicamente ricorrono all'assistenza, e infine il terzo cerchio, il piú stretto, caratterizzato da un terzo criterio ancora: la cattiva reputazione. Nel terzo caso, il basso reddito e l'aiuto dell'assistenza sociale si accompagnano ad un mancato adeguamento alla morale corrente e alla non-sottomissione alle norme della vita collettiva. La cattiva reputazione che circonda queste persone nella società non è solo la conseguenza del loro comportamento e il segno esteriore del loro status. Le ricerche sociologiche sulla categoria dei poveri malfamati (*disreputable poor*) rivelano che, nella società contemporanea, essa è composta in primo luogo dai disoccupati o dai lavoratori parzialmente occupati, inclini ad assumere comportamenti devianti. Lo studio della povertà in quanto condizione stigmatizzante attribuisce una grande importanza all'eredità storica degli atteggiamenti nei confronti della povertà, che implicavano, nel loro significato piú profondo, un significato di debolezza e di punizione. Le stigmate della vergogna e della cattiva reputazione insite nella condizione sociale del povero vengono per di piú interiorizzate dai poveri stessi spingendo il loro comportamento generale all'immobilismo, e piú frequentemente alla deviazione [Matza 1961].

Le diverse tendenze nello studio della povertà non si lasciano però meramente e semplicemente sommare. Piuttosto che come a una concatenazione cumulativa – che fa apparire l'avanzamento delle scienze sociali nella conoscenza della povertà come pura giustapposizione delle scoperte relative alle diverse facce del fenomeno –, sarebbe opportuno guardare alla storia delle ricerche come a un susseguirsi di controversie, nelle quali ogni teoria e ogni tecnica trova la sua origine in un partito preso teologico o politico e ogni teoria cerca di eliminarne un'altra. Lo studio della povertà dipende, come pochi altri grandi temi delle scienze sociali, dalle preferenze politiche, economiche e socioculturali, e quindi dall'ideologia. Il fatto che il fenomeno abbia contorni poco precisi, che mal si lasci racchiudere in una definizione, che vi sia una grande area di arbitrarietà in tutte le tecniche di misurazione, lo ha sempre reso molto malleabile e soggetto a diverse manipolazioni. Nessuna società, nessun sistema, nel passato e nel presente, ha mai potuto liberarsi dal problema della povertà che incessantemente riappare sotto nuove forme di inuguaglianza: la povertà è una nozione relativa. Ma questo significato relativo della povertà in quanto inuguaglianza non deve far perdere di vista che il confine piú importante e piú significativo della povertà è la linea che indica il minimo necessario al soddisfacimento dei bisogni fisiologici, cioè alla sopravvivenza.

La povertà in quanto fenomeno sociale si rivela dapprima come disuguaglianza economica caratterizzata dal basso reddito, e pertanto dal basso livello di vita. Essa si esprime con l'esistenza di gruppi sociali che vivono nell'inferiorità e piú spesso nello sfruttamento, stigmatizzati dalla società per il loro modo di vivere, adottando comportamenti che infrangono le norme e i valori ammessi dal complesso della società.

2. *Pauperismo e impoverimento.*

Il pauperismo può essere considerato la forma piú drammatica della povertà, sia per la densità del fenomeno – poiché si tratta in questo caso di masse che non riescono piú ad assicurare i mezzi di sussistenza alle loro famiglie –, sia per il suo sviluppo nel tempo, con ben visibili segni esteriori e nelle forme piú impressionanti. Il pauperismo è quella forma di povertà che non si limita all'inuguaglianza rispetto ad altri gruppi, ma suppone che la sopravvivenza di alcuni dipenda dall'aiuto degli altri o dall'assistenza pubblica. In certa misura il pauperismo riguarda alcune categorie ben definite dalla loro situazione (come le vedove e gli orfani), ma in una dimensione piú generale esso è un fenomeno di congiuntura che lascia cadere al di sotto del minimo di sussistenza una parte della popolazione. Benché per la nozione del minimo di sussistenza ci si possa riferire a una tabella abbastanza precisa, definita dalle esigenze fisiologiche e calcolabile in valori calorici assoluti, non bisogna tuttavia dimenticare il suo carattere storico, poiché certi elementi di questo minimo, in particolare quelli concernenti il vestiario o le condizioni di alloggio, dipendono dal livello generale di vita dell'epoca considerata, o assumono spesso un carattere convenzionale.

La problematica del pauperismo fu già rilevata dalla scuola classica dell'economia politica. L'opera di Frederik M. Eden si era valsa dei materiali storici concernenti la legislazione inglese sui mendicanti e i vagabondi, e l'organizzazione dell'assistenza sociale in Inghilterra. Questi materiali dovevano servire alla formulazione di una politica sociale nello spirito delle idee di Adam Smith [cfr. Eden 1797]. Le discussioni sul problema del pauperismo, nella prima metà del XIX secolo, riguardavano meno la politica sociale e le misure pratiche da adottare, che la tendenza generale dell'evoluzione industriale [Plum 1977]. L'ingresso di Marx in questo grande dibattito ne mutò il quadro generale, poiché questi trattò il problema del pauperismo, da un lato come una delle condizioni primarie dell'evoluzione del capitalismo, e dall'altro come una conseguenza inevitabile delle contraddizioni interne del sistema capitalistico. I critici delle tesi di Marx tendevano a dimostrare l'esistenza del pauperismo nelle società preindustriali, e sostenevano che esso non è prerogativa della società capitalistica. Un immenso sforzo di ricerche fu intrapreso dagli economisti e dagli storici tedeschi fin dalla metà del XIX secolo per dimostrare l'estensione dell'inuguaglianza materiale nelle società urbane precedenti l'industrializzazione. Questa critica per lo piú non comprendeva il fatto che Marx nella sua teoria dell'impoverimento non aveva affrontato i problemi dell'inuguaglianza del reddito, ma quelli dei rapporti fra le macchine e gli operai, in quanto elementi attivi nel processo di produzione, quelli riguardanti la durata della giornata lavorativa, o l'intensità del lavoro [Wagner 1976, p. 20]. L'analisi dell'evoluzione sociale dei paesi industriali nel XIX e XX secolo non conferma la teoria secondo la quale l'impoverimento assoluto è la tendenza dell'evoluzione del sistema capitalistico. Avviene tuttavia che tale sistema non solo è incapace di eliminare il pauperismo, ma ne crea forme sempre nuove.

L'oggetto della controversia potrebbe essere non tanto lo scenario dello sviluppo futuro delle società industriali, quanto piuttosto quello rappresentato dalle principali tendenze dell'evoluzione sociale fin dall'inizio dell'industrializzazione. Lo storico dell'economia Wilhelm Abel [1974], rifiutando le tesi della storia economica marxista, sostiene che è proprio il capitalismo ad aver risolto il problema del pauperismo dell'epoca precedente: il periodo che va dalla fine del medioevo fino alla metà del XIX secolo fu caratterizzato dalla tendenza all'impoverimento, mentre negli ultimi cento anni si osserva il capovolgimento di questa tendenza. Per quanto concerne questo rovesciamento della tendenza generale, la controversia tradizionale conserva tutta la sua forza, e riguarda tanto i fatti che le interpretazioni. Sembra tuttavia generalmente ammesso che l'evoluzione sociale dei paesi altamente industrializzati porti all'eliminazione di quella miseria che si può definire fisiologica. Ma la tendenza all'impoverimento che Abel osserva durante i cinque secoli precedenti, considerandola come un fatto puramente congiunturale, comporta processi di primaria importanza per la comprensione dell'origine e dei meccanismi del pauperismo moderno, tipico del periodo dell'accumulazione primitiva del capitale e dei primi stadi del capitalismo industriale.

Nelle società dell'epoca preindustriale la povertà sembra essere endemica tanto nella sua dimensione fisiologica quanto in quella sociologica. L'esistenza di larghe masse della popolazione restava ancorata al minimo vitale; un mutamento nel rapporto fra i redditi e i prezzi, o fra i raccolti e i bisogni alimentari, era sufficiente a portare sulle piazze folle di miserabili. La povertà strutturale, che si esprimeva con l'esistenza di un certo numero di persone soggette al soccorso pubblico, era abbastanza ben tollerata dalle strutture dell'epoca e non poneva grossi problemi all'autorità pubblica. Non cosí per la povertà congiunturale: risultato di fluttuazioni economiche e di crisi di sussistenza, essa faceva esplodere le strutture tradizionali dell'assistenza pubblica, e non trovava altra risposta che la paura, la minaccia, la chiusura delle porte delle città e delle case, oppure – poiché un aspetto non escludeva l'altro – portava a slanci di carità collettiva e individuale [Gutton 1974]. È difficile rendersi conto dell'importanza quantitativa di queste due forme di povertà, sia pur in termini molto generali. Si può affermare che la povertà congiunturale getta tutt'a un tratto al di fuori della normale esistenza masse talmente considerevoli che la città, dove questi contadini in gran parte cercano rifugio, sono incapaci di soccorrerli: si tratta di drammi spettacolari, che colpiscono l'immaginazione, ma tuttavia passeggeri. Sono le trasformazioni delle strutture rurali che a lungo andare producono effetti duraturi. Alla fine del medioevo, nel XV secolo, le grandi città contavano spesso dal 15 al 20 per cento di poveri, ma disponevano di strutture adeguate per soccorrerli. La campagna invece non possedeva tali strutture. L'impoverimento allontanava le masse contadine dalle comunità di villaggio, le obbligava a cercare altrove la possibilità di sopravvivenza. Alla soglia dell'epoca moderna, i processi di accumulazione nelle campagne portano a trasformazioni del regime agrario il cui risultato è l'esclusione di una parte della popolazione rurale dal loro abituale quadro di vita.

Questa evoluzione assume anzitutto i caratteri di una polarizzazione della società contadina e di un disinteresse dei signori per la rendita feudale, cioè per le rendite contadine. Due vie ben distinte si delineavano da questo momento: quella della proletarizzazione delle categorie economicamente deboli della campagna, e quella della rifeudalizzazione. Queste due vie dovevano dividere l'evoluzione europea secondo la spartizione convenzionale a est e a ovest dell'Elba; in effetti, queste due tendenze si affermano, in seguito alle due grandi crisi della società feudale, tanto nell'Europa orientale quanto in quella occidentale [Romano 1971]. La rifeudalizzazione indebolisce lo status sociale del contadino, sottoponendolo ad uno sfruttamento piú duro, e in linea generale mantiene nella miseria o impoverisce le masse contadine, ma non ammette pauperizzazione, è incompatibile con il pauperismo. Questo infatti è un fenomeno legato per eccellenza all'evoluzione capitalistica, e fa seguito alla polarizzazione economica delle masse rurali e all'espropriazione violenta dei contadini, la cui attuazione concreta dipendeva dalla forza dei diritti contadini sulla terra (piú radicati, secondo la tradizione, in Francia che non, ad esempio, in Inghilterra), dalla politica dei principi (in alcuni paesi tedeschi essi, per motivi fiscali e militari, prendevano le difese dei contadini), o infine dal vigore della resistenza contadina.

Il caso dell'evoluzione economica dell'Inghilterra nell'epoca moderna è considerato classico: la spinta dei proprietari fondiari all'aumento delle rendite portò, in questo paese, alla ricostruzione del regime agrario, e lo sviluppo dinamico delle attività commerciali e industriali fu alla base dell'impetuosa crescita delle città. Tra i due poli dell'attività economica appare tuttavia una differenza di misura che già Adam Smith aveva sottolineato nella sua analisi dell'evoluzione economica inglese e che fu ripresa in seguito da Marx: la distruzione dell'ordine sociale medievale liberava una parte importante di manodopera di origine rurale, ma l'industria non era abbastanza sviluppata per assorbirla. La riserva di lavoro cosí apparsa aveva conseguenze benefiche per il tasso del profitto, poiché manteneva i salari a un basso livello, ma nello stesso tempo poneva gravi problemi di politica sociale. L'origine del pauperismo è dunque da ricercarsi nelle strutture agrarie, anche se in realtà il ruolo della città non si limita a quello di scenario ove si manifesta la miseria rurale, e non si manifesta solo nell'incapacità di assorbimento delle grandi ondate di immigrazione rurale: a causa del decadimento dell'artigianato tradizionale, le città stesse contribuiscono anch'esse ad aumentare la dimensione del pauperismo. I tentativi di misurare la povertà nelle città occidentali al momento del passaggio dal medioevo agli inizi dell'epoca moderna, fissando indici del consumo e dei bilanci familiari volti a definire la «soglia della povertà», hanno dimostrato l'estrema precarietà delle condizioni di vita delle masse salariate. Il pauperismo assume cosí un andamento endemico: la grande massa dei salariati, continuamente minacciata dalla disoccupazione, scende saltuariamente al di sotto della soglia della povertà. Le strutture agrarie nascondono meglio le realtà della povertà, ma il sovrappopolamento latente della campagna sempre piú si rivela come una forma di pauperismo. I tentativi di aritmetica politica intrapresi verso la fine del XVII secolo presentavano con forza questa realtà. Gregory King sosteneva che verso il 1688 l'Inghilterra su 5 500 000

abitanti contava 1 300 000 *cottagers* e *paupers* e quasi altrettanti lavoratori rurali e urbani che non potevano soddisfare con i loro salari i propri bisogni vitali [Laslett 1965]. Il marchese di Vauban affermava [1707] che la decima parte della popolazione francese era composta di mendicanti e che un terzo della popolazione si trovava in condizioni di miseria. Dunque il 47 per cento della popolazione inglese e il 40 per cento di quella francese veniva considerata al di sotto della soglia della povertà. Queste enormi cifre non possono essere verificate statisticamente, tuttavia rivelano chiaramente come da parte degli economisti dell'epoca moderna vi fosse una presa di coscienza delle dimensioni assunte dal pauperismo nel proprio tempo [Braudel 1979, II, pp. 450 sg.].

Un fattore importante nella formazione del pauperismo in epoca moderna fu la crescita demografica. Fu anche l'aspetto piú sorprendente agli occhi dei contemporanei che ne spiegavano il fenomeno. L'interpretazione che ne diede Malthus trova ancora dei continuatori, sia fra gli storici delle società moderne, sia fra i sociologi e gli economisti che si sforzano di cogliere i meccanismi della pauperizzazione. Per spiegare la persistente presenza dei poveri in società dotate di un notevole tasso di crescita industriale, il malthusianesimo chiamava in causa l'eccessivo numero di nascite negli ambienti poveri, e in genere cercava l'origine del pauperismo nella famosa contraddizione fra la progressione aritmetica delle risorse alimentari e quella geometrica del numero della popolazione. Non vi è dubbio che l'incremento della popolazione nei primi tempi dell'epoca moderna sia stato un elemento importante della situazione sociale. La società agraria era incapace di adattarsi rapidamente alla crescita demografica. La spinta colonizzatrice verso il Nuovo Mondo e verso i paesi meno popolati all'interno dell'Europa nel corso del XVI e del XVII secolo sta a testimoniare questa situazione. Ne risultava d'altra parte la comparsa di un numero sempre crescente di persone in cerca di un'occupazione e incapaci di trovarla. Si calcola che durante il XVI secolo la popolazione europea sia quasi raddoppiata: secondo Fernand Braudel bisogna tener conto di questa crescita nel considerare tutti i trionfi e tutte le catastrofi di questo secolo, nel corso del quale l'uomo, da artefice efficace, finí per diventare un onere crescente [Braudel 1966, trad. it. p. 430]. La carta della densità demografica d'Europa rivela una sorprendente correlazione col pauperismo: è proprio nei paesi densamente popolati come i Paesi Bassi, l'Inghilterra, la Francia, l'Italia del Nord, la Germania del Sud, o la Castiglia che si nota il maggior numero di poveri [Kamen 1971]. L'eccedenza demografica creava buone condizioni di partenza per lo sviluppo industriale: lo scarto di tempo fra la creazione di queste condizioni e la loro realizzazione attraverso l'industrializzazione, dava al pauperismo tutta la sua dimensione drammatica e faceva della disoccupazione di alcuni lo strumento della prosperità di altri. Tale constatazione era presente nelle opinioni sociali ed economiche dell'epoca mercantilistica [Garraty 1978]. Dall'analisi della situazione sul mercato della manodopera in termini di rapporti fra demografia e produzione si giunge alla conclusione che la differenza tra la crescita demografica e le possibilità limitate dell'offerta di lavoro è all'origine dell'immensa massa di poveri nel XVI e all'inizio del XVII secolo. Non si può infatti ragionare solo in termini di offerta della manodopera, senza prendere in considerazione

l'altro risvolto del mercato del lavoro: è questa la debolezza principale del ragionamento demografico.

Il fattore demografico deve essere inserito nel contesto dell'evoluzione del sistema globale, che si presenta sotto le tre forme dell'«alto capitalismo»: agrario, commerciale e industriale. Queste designazioni hanno carattere convenzionale, poiché rivelano soltanto in quale ambito della vita economica si manifesta la maggior dinamica delle trasformazioni e la piú alta accumulazione di capitale [Lis e Soly 1979, pp. 217-20]. In tutti e tre i tipi di capitalismo il basso livello dei salari, e quindi il basso livello di vita delle masse, svolgeva un ruolo importante in quanto strumento di queste trasformazioni e conseguenza dell'aspirazione delle classi possidenti all'aumento massimale del tasso di profitto. L'inflazione dei profitti [Hamilton 1934] diviene una delle forze motrici del capitalismo nascente. Il pauperismo dell'inizio dell'epoca moderna deve essere trattato sotto due aspetti: quello della massa di coloro che non riescono a trovare lavoro, a inserirsi nel processo di produzione e nella divisione sociale del lavoro, e quello della massa dei salariati mantenuti a un livello di miseria, la cui esistenza è precaria e il tenore di vita sprovvisto di ogni garanzia [Bois 1976, p. 339].

Se l'evoluzione dell'«alto capitalismo» è condizionata dal basso livello dei salari, dalla creazione del mercato libero della manodopera, dalla distruzione delle strutture della società agraria tradizionale che intralciava lo sviluppo del mercato, bisogna concluderne che il pauperismo si iscrive nell'atto di nascita del capitalismo. Questo vuol forse dire che l'intera evoluzione capitalistica è condizionata da un impoverimento continuo?

Ci si è soffermati sull'esempio del pauperismo dell'inizio dell'epoca moderna per mostrare attraverso di esso che il problema della povertà va studiato in funzione delle strutture economiche e sociali che lo condizionano e alle quali si suppone debba servire. Ma non ne consegue affatto che tale rapporto sia una costante dello sviluppo capitalistico. L'offerta praticamente illimitata di manodopera, per non introdurre che un aspetto del problema, non è affatto una compagna fedele della crescita. Il pauperismo nel suo aspetto di non-partecipazione alla divisione sociale del lavoro può dunque contrastare gl'interessi dello sviluppo capitalistico. Gli studiosi dell'evoluzione dei salari e del livello di vita nel periodo che va oltre la metà del XIX secolo non rivelano alcuna tendenza costante all'impoverimento. Molti indizi lasciano però supporre che ai grandi progressi del capitalismo, che hanno segnato le piú importanti tappe del suo sviluppo, si siano accompagnati peggioramenti del livello di vita dei salariati e crescita del pauperismo, mentre nello stesso tempo si assisteva a miglioramenti della congiuntura sociale.

La rivoluzione industriale può essere considerata una di queste fratture. Il carattere della congiuntura sociale nella quale si è sviluppata, e le sue immediate conseguenze sul livello di vita, sono da tempo oggetto di sempre rinnovate controversie [Taylor 1975]. L'interpretazione «ottimistica» delle conseguenze sociali della rivoluzione industriale, sostenuta da moderni storici inglesi quali Clapham o Ashton, contraddice l'immagine oscura che ne diedero Ricardo, Malthus o Marx. Alla luce di un riesame dei dati quantitativi concernenti il consumo

di massa, la disoccupazione e la mortalità in Inghilterra fra il 1790 e il 1850, Eric Hobsbawm ha concluso che la tesi classica dei «pessimisti», secondo la quale il livello di vita di larghi strati della popolazione è peggiorato durante la rivoluzione industriale, rimane valida [1964, trad. it. p. 106]. Nulla induce a considerare il pauperismo dell'epoca industriale un residuo della società precedente o un fenomeno marginale dovuto a mentalità e comportamenti inadeguati alla società industriale. Infatti, la rivoluzione industriale si attuò anche attraverso processi di degradazione economica e sociale che hanno generato un pauperismo che le è proprio. L'installazione delle fabbriche, la sostituzione dell'industria basata sull'economia familiare col sistema della concentrazione del lavoro e della meccanizzazione della produzione non è affatto stato, come talvolta si dice, un processo rapido: esso ha implicato la degradazione degli operai-artigiani dell'industria a domicilio. Per ottenere la completa proletarizzazione di questo ampio strato di manodopera, che ancora conservava una certa indipendenza nei riguardi del datore di lavoro, per obbligare quest'operaio-artigiano ad accettare il lavoro in fabbrica alle condizioni di salario imposte, bisognava porlo in stato di necessità.

Un altro aspetto di tali processi d'impoverimento legati all'introduzione del sistema delle fabbriche fu il crescente impiego del lavoro di donne e bambini, che nella prima metà del XIX secolo rappresentavano i tre quarti della manodopera impiegata nelle manifatture di cotone in Inghilterra. Ciò non rappresentava affatto una semplice continuazione dell'impiego di tutte le forze familiari come nel sistema dell'industria domestica. Thompson molto giustamente ritiene che il grave errore del sistema delle fabbriche fu quello di avere ereditato tutti i peggiori oneri e le peggiori abitudini del sistema domestico trasferendoli in un contesto che non aveva alcuna delle compensazioni del sistema familiare [1963]. Cosí, proprio come nel caso del pauperismo nel XVI secolo, si constata che il pauperismo dell'epoca della rivoluzione industriale non è accidentale rispetto all'evoluzione capitalistica, ma ne costituisce parte integrante. Né la rivoluzione industriale, né l'industrializzazione liberano automaticamente l'umanità dalla povertà.

Bisognerebbe ora inserire in questa discussione dei riferimenti cronologici pertinenti, che attestino le differenze di sviluppo. Il caso dei paesi piú precocemente avanzati sulla via dell'industrializzazione, come l'Inghilterra o i Paesi Bassi, non può essere considerato quale modello dell'evoluzione degli altri paesi che prenderanno piú tardi questa strada, poiché lo stesso sviluppo dell'economia europea nel suo insieme avrebbe mutato determinate condizioni del decollo industriale. In linea di massima, a partire dalla metà del XIX secolo la tendenza al miglioramento delle condizioni di vita delle masse operaie sembra essere preponderante. Ciò rappresenta il risultato delle lotte sociali del XIX secolo, dei progressi nell'organizzazione del movimento sindacale, e insieme dello sviluppo economico generale che fa partecipare le grandi masse della popolazione agli effetti della crescita economica. L'ampiezza di questa partecipazione è la posta dei contrasti sociali e politici. Ma il problema non concerne soltanto il livello dei salari dei lavoratori. La scoperta della povertà nella società industriale contemporanea, di cui si è parlato prima, testimonia della presa di coscienza che la debolezza delle istituzioni sociali e la disuguaglianza dei diritti effettivi non consente ad una parte importante della popolazione di partecipare agli effetti dello sviluppo.

3. *Atteggiamenti nei confronti della povertà.*

I diversi atteggiamenti nei confronti della miseria non si lasciano facilmente classificare su un arco temporale, in una serie diacronica. Ciò concerne, d'altra parte, tutte le ricerche sugli atteggiamenti sociopsicologici nella storia, non soltanto poiché essi cambiano lentamente, ma anche perché gli stessi cambiamenti non sono mai conclusivi, né a vettore unico. Nei confronti del povero la compassione si accompagna all'odio, il disprezzo alla paura, l'assistenza alla repressione. I vari atteggiamenti si esprimevano – e si esprimono ancora – in programmi e realizzazioni pratiche diverse, in soluzioni proposte o attuate, in politiche sociali diverse. Dietro ad ognuna di queste attività bisogna sapere quale posto occupano la povertà e la ricchezza nel sistema dei valori, come le società formulano le loro preferenze, quali sono le sensibilità determinanti, come si mescolano fra loro l'ideologia dominante e le abitudini mentali, qual è l'impatto della realtà sociale della povertà o del pauperismo sugli atteggiamenti nei confronti della povertà.

Anzitutto, il problema si colloca sulla linea di demarcazione fra società tradizionale e società moderna. La modernizzazione della società ha dato alla povertà una nuova dimensione, è dunque attorno a questa barriera e all'epoca di questa grande trasformazione che meglio si disegneranno i contorni degli atteggiamenti e i meccanismi del loro cambiamento.

La società agraria del medioevo concepisce la propria struttura in funzione dei legami di sangue, dei rapporti di dominio/dipendenza, del prestigio e dell'infamia, delle funzioni sociali e religiose. Il ragionamento che ha per base la ricchezza, e che procede all'individuazione delle differenze sociali secondo il criterio del reddito o della situazione materiale, non aveva che un'importanza secondaria nelle principali divisioni della società. Lo sviluppo delle città e dell'economia di mercato avrebbe mutato tale prospettiva, introducendo a poco a poco il criterio della ricchezza nell'ambito dell'immaginario sociale. Se il contrasto preponderante nella società feudale è l'opposizione fra i poveri e i «forti», cioè l'élite privilegiata (in particolare per il possesso della terra), la realtà urbana la muta in quella fra poveri e ricchi, il cui contenuto è definito dal reddito e dalla distribuzione della ricchezza pecuniaria.

L'atteggiamento medievale nei confronti della povertà va considerato in relazione alle divisioni reali della società e all'immagine che essa si dà della propria struttura, ma è largamente subordinata alle idee e alla visione del mondo della civiltà cristiana. Nel corso della lunga evoluzione di questa civiltà l'Antico e il Vecchio Testamento hanno ispirato la formazione di sindromi diversissime degli atteggiamenti e delle scale dei valori: durante il millennio medievale si può dunque ritrovare tanto la condanna della miseria quanto l'esaltazione della povertà, tanto l'apologia della misera vita dell'elemosina quanto il richiamo al pre-

cetto del lavoro. Nella produzione dottrinale del medioevo furono proposte e formulate sia opinioni che condannavano la povertà sia opinioni che le attribuivano un intrinseco valore. È comunque un fatto che la cristianità medievale ha elaborato un ἔθος della povertà e assegnato ai poveri un posto specifico nella divisione dei ruoli sociali di cui si trovano analogie in altre civiltà tradizionali, ma che la società moderna non poteva tollerare.

L'ἔθος della povertà, nella forma che gli ha dato il cristianesimo primitivo, e nella quale esso si è diffuso nel medioevo, conteneva due aspetti in certa misura antinomici: la povertà volontaria, come modello eroico della vita cristiana di austerità e di mortificazione, e la carità, come esigenza di atti pratici di soccorso ai bisognosi. L'elogio dell'elemosina in quanto realizzazione della carità comporta in effetti una giustificazione tanto della ricchezza quanto della povertà: i ricchi hanno bisogno dei poveri per assolvere il loro dovere di cristiani e i poveri hanno bisogno dei ricchi poiché da essi dipende la loro sopravvivenza. L'elogio della condizione di povertà riguarda un'élite di persone perfette che realizzano il modello della vita ascetica rifiutando volontariamente di usufruire dei benefici della condizione che è loro propria. I principali riferimenti dell'ἔθος cristiano della povertà restavano cosí al di fuori della realtà sociale, visto che la povertà era considerata un valore spirituale.

L'esaltazione della povertà non impediva che il povero fosse trattato in seno alla società cristiana come oggetto e non come soggetto della comunità. La dottrina cristiana introduce fin dal XII secolo la distinzione fra i due tipi di povertà. Gerhoh di Reichersberg distingue cosí i «poveri con Pietro» e i «poveri con Lazzaro». Fra i primi vi sono il clero e tutti gli adepti della povertà volontaria. Il secondo gruppo, simbolizzato dal *pauper Lazarus* del Vangelo, è definito dalla penuria materiale ed è l'oggetto dell'azione caritatevole della Chiesa e dei fedeli [Lazzarino del Grosso 1974, pp. 94 sg.]. La povertà in quanto soggetto viene in tal modo collocata all'interno dei quadri ecclesiastici, e solo cosí può essere presa in considerazione quale valore spirituale. In effetti, nella vita sociale del medioevo, l'esaltazione della povertà attirava gruppi che rifiutavano non soltanto di fruire dei loro privilegi e delle loro ricchezze, ma anche di restare o di entrare nei quadri fissi della società organizzata, compresi quelli istituzionali ecclesiastici. I grandi traumi morali legati all'effervescenza dell'economia monetaria, alla crescita del lusso, alla fioritura della vita urbana o alle crisi interne della Chiesa, si traducevano in slanci di ardore eremitico, nella ricerca volontaria dell'umiliazione e della povertà. Se questi movimenti vennero talvolta addomesticati dalla Chiesa, talvolta assunsero invece un atteggiamento di rivolta contro l'ordine regnante e contro la Chiesa in nome dell'ἔθος evangelico della povertà.

Nella letteratura teologica medievale, e in particolare nelle confutazioni delle eresie e nella grande controversia sugli ordini mendicanti, appare il problema del ruolo moralmente e socialmente degradante della poverta, già sottolineato dalla letteratura patristica (l'insegnamento di Giovanni Crisostomo contro l'ozio fu sovente sfruttato nel medioevo dalla teologia sociale). Uno dei primi e piú severi critici della mendicità è, nel X secolo, Raterio di Verona. Egli sostiene che la povertà non garantisce affatto la salvezza e che il povero pecca in diverse maniere, ma soprattutto per l'invidia e l'avidità. Raterio vieta la mendicità a coloro che sono in grado di lavorare e di guadagnarsi da vivere secondo le esigenze della loro condizione. Il teologo di Verona rifiuta di ammettere persino che il gran numero di figli possa essere una giustificazione valida per mendicare: il lavoro e la temperanza devono garantire la sussistenza della famiglia del povero [Migne, *Patrologia latina*, CXXXVI, coll. 186-88]. Nel XII secolo Innocenzo III considera la condizione di mendicante indegna del clero, e denunzia la povertà degli ecclesiastici come una condizione che umilia l'intera categoria [*ibid.*, CCXIV, coll. 604, 682]. Umberto di Romans sostiene che la povertà «per necessità» non procura alcun merito, che non è la povertà ad essere una virtú ma l'inclinazione alla povertà. È anche molto significativo che, nel confutare la tesi secondo la quale la povertà è una virtú, Umberto si riferisca all'opinione corrente che ritiene i ricchi di questo mondo persone felici: il popolo non ama la povertà [Murray 1974, p. 307]. D'altra parte la povertà genera vizi, produce specifici peccati, non comporta preferenze nell'economia della salvezza.

Tuttavia, ciò che piú caratterizza l'epoca della maturità della società medievale è che nel quadro del «risveglio evangelico» si manifesta una carità fervente, un nuovo modo di guardare ai poveri che si traduce nell'imponente serie di fondazioni caritatevoli create in seno alle istituzioni ecclesiastiche o al di fuori di esse. Ospedali, ospizi, lebbrosari nascono a centinaia in tutti i paesi cristiani. Nei loro testamenti signori e borghesi ordinano di distribuire viveri ed elemosine a migliaia di mendicanti, mentre i funerali e gli anniversari sono occasione di raduno di grandi folle di poveri che attendono soccorso: lo spettacolo, abituale nei dintorni dei grandi monasteri, si trasferisce dunque anche nelle città. Questo impeto di carità viene in buona parte sfruttato dalle istituzioni ecclesiastiche che solo parzialmente assicurano che le offerte arrivino ai poveri. Ma esso si realizza anche al di fuori delle istituzioni, attraverso la carità esternata direttamente ai poveri. L'elemosina medievale – e ciò resta valido fino all'epoca moderna – realizza le funzioni multiple e complesse del dono nel senso indicato dalle analisi di Marcel Mauss.

L'elemosina come dono si manifesta su quattro piani distinti. Anzitutto ha funzione di sacrificio, nel quale il beneficiario non assolve che il ruolo d'intermediario, non ha importanza di per sé; in particolare, l'assenza del dono minaccia di una vendetta del destino la ricchezza eccessiva e la felicità del ricco. In secondo luogo, il dono è il simbolo del prestigio. Cosí si osserva sovente nelle clausole testamentarie una sorta di corsa all'elemosina, a chi darà di piú. Se l'elemosina è un mezzo di espiazione dei peccati, maggiore ricchezza significa maggior bisogno di espiazione: la preoccupazione spirituale si unisce cosí al bisogno di affermare il proprio prestigio. Ma l'accettazione del dono si traduce in una sorta di sottomissione al donatore. L'elemosina assume spesso la forma del contratto, poiché il beneficiario promette di dire un certo numero di preghiere secondo i voleri del donatore; accettando l'elemosina, il povero conferma la propria condizione umiliante e palesa la riconoscenza. Cosí, ed è il terzo aspetto dell'elemosina, il dono diviene una forma di controllo sociale. Infine, il dono stabilisce un rapporto personale fra le due parti. Questo aspetto spiega in buona parte la persistenza della

carità individuale, diretta, che si esprime attraverso il gesto di una persona nei riguardi di un'altra; gli sforzi della Chiesa nel medioevo, come quelli delle autorità pubbliche nell'epoca moderna, volti a fare delle istituzioni il tramite di ogni forma di carità, urtavano contro la volontà ostinata di esprimere la compassione con un gesto diretto.

Nel discorso scolastico sull'elemosina, ma soprattutto nel comportamento caritatevole, questo carattere complesso dell'elemosina si ritrova sotto diverse forme. Se l'offerta dell'elemosina in sé fosse sufficiente, l'intenzione caritatevole sarebbe la sola condizione del suo adempimento. Ma il rapporto personale che si stabilisce fra colui che dona e colui che riceve, come pure il carattere di scambio fra l'elemosina del ricco e la preghiera del povero che nasce da tale specie di contratto, introducono la qualità del povero nel valore dell'elemosina. I decretisti del XII secolo dichiarano senza equivoci che, salvo in caso di estrema necessità, cioè di miseria fisiologica, bisogna distinguere attentamente fra coloro che richiedono l'assistenza, e fornirla solo ai poveri «onesti», a quelli che meritano di essere soccorsi. Soccorrere i poveri validi, capaci di lavorare e di guadagnarsi da vivere, significherebbe incoraggiare il popolo – come dichiarava il grande canonista Uguccione da Pisa, verso il 1190 – a passare tutte le giornate in ozio e fra i giochi d'azzardo [Tierney 1959, p. 370]. Nella pratica della vita urbana, la necessità di distinguere fra i poveri meritevoli di assistenza e quelli che non lo erano introduceva anche una certa diffidenza nei confronti di chiunque fosse sconosciuto, e ciò favoriva di conseguenza il mantenimento della solidarietà di gruppo: l'elemosina portava soccorso ai membri impoveriti del gruppo.

L'ἔθος medievale della povertà esaltava l'esempio dei «virtuosi dell'ascesi» che volontariamente adottavano la povertà e la marginalità sociale. Ma nulla unisce i poveri volontari ai poveri per necessità materiale, se non il fatto che questi ultimi potevano beneficiare dello slancio di carità provocato dai primi. La dottrina della necessità dell'elemosina per l'adempimento della vita cristiana dava ai poveri un posto nella società e attribuiva loro un'utilità sicura. Questa dottrina, insieme ad una sensibilizzazione della società cristiana nei secoli XII e XIII, porta alla fine del medioevo ad una immensa proliferazione delle istituzioni caritatevoli e delle elemosine [Mollat 1978, pp. 111 sg.]. Tale situazione favorisce la formazione di una classe di mendicanti professionisti. La tendenza ad escludere dall'assistenza coloro che vengono definiti «poveri validi», capaci di lavorare, allontana dall'orizzonte della carità medievale la povertà reale, la povertà di chi lavora, che in quest'epoca cresce nelle campagne e nelle città; e proprio essa è il serbatoio potenziale del pauperismo. Il mancato adattamento delle istituzioni e delle forme della carità medievale alla nuova situazione sociale è alla base della riforma dell'assistenza intrapresa alle soglie dell'epoca moderna.

Le crisi di sussistenza della fine del XV e del XVI secolo misero in evidenza il fenomeno del pauperismo di cui si è detto. Fra le due crisi, quella del 1480-82 e quella del 1525-26, le città e le strade sembrano riempirsi a un tratto di folle di miserabili. La crisi degli anni '20 del XVI secolo si manifesta in quasi tutta l'Europa. Tanto piú drammatica è la presa di coscienza del fenomeno. Essa spiega anche il coordinamento interno del ritmo del movimento di riforma, poiché esso

faceva seguito a un cambiamento profondo degli atteggiamenti psicologici nei confronti della povertà. Il dibattito ideologico e confessionale sulla povertà e la politica sociale avviene contemporaneamente all'adozione di nuove misure nei confronti dei mendicanti da parte delle autorità urbane.

Questo concatenarsi di fatti ha generato un gran dibattito storiografico sulla priorità dell'«invenzione» della nuova politica sociale: le tesi di Max Weber sul ruolo del protestantesimo nella formazione delle condizioni spirituali per lo sviluppo del capitalismo furono usate per interpretare il cambiamento della politica sociale nei confronti dei poveri, cambiamento del quale si attribuiva la responsabilità all'etica protestante. Si attirava l'attenzione sulla stretta successione nel tempo delle riforme urbane: Norimberga 1522, Strasburgo 1523, Mons 1525, Ypres 1525, Lilla 1527. Il modello formatosi nell'ambiente borghese protestante doveva in seguito trovare applicazione e venir imitato ovunque, persino nelle città rimaste cattoliche. Ma le ricerche sullo svolgimento della riforma dell'assistenza e sulla storia delle idee hanno dimostrato che lo stesso cambiamento di opinione si verifica a quell'epoca negli ambienti umanisti cattolici. In uno dei suoi *Colloqui familiari*, scritto nel 1524, Erasmo presenta un'immagine sarcastica e priva di simpatia della condizione dei mendicanti, e fa pesare sull'intera categoria la minaccia di nuove misure urbane: le città annunziano di voler interdire la mendicità pubblica, di voler organizzare l'assistenza ai bisognosi e costringere gli altri poveri a lavorare. La nuova politica urbana trova in effetti i suoi promotori tanto fra i protestanti quanto fra i cattolici, ma si rivela comunque piú consistente nell'ambito della Riforma e trova le sue basi e le sue ispirazioni nella critica costante dello status quo, della situazione medievale, della situazione della Chiesa, della dottrina delle opere buone. Da parte cattolica si guarda con sospetto alle nuove misure urbane, che facilmente vengono attribuite alle influenze protestanti. La città di Ypres manifesta tale atteggiamento rivolgendosi nel 1530 alla Sorbona affinché essa decida d'autorità se le ordinanze urbane sull'assistenza sono conformi alla religione cattolica. La sentenza dei teologi parigini legittima la politica delle autorità municipali a condizione che essa non tocchi le rendite e i privilegi della Chiesa, e che assicuri l'assistenza ai bisognosi. L'editto dell'imperatore Carlo V per i Paesi Bassi, del 1531 (l'anno precedente l'imperatore aveva promulgato un'analoga ordinanza ad Augusta), fissava i grandi principî della politica dell'assistenza nello spirito delle riforme municipali; la cancelleria imperiale, nel preparare il testo dell'editto, consultò numerose città e chiese l'invio delle nuove ordinanze municipali concernenti i poveri. Nel dibattito delle idee che percorse il XVI secolo, particolarmente interessante nel pensiero spagnolo, rimaneva sempre il motivo delle controversie ideologiche e confessionali, ma nella pratica sociale già s'imponeva la riforma dell'assistenza ai poveri. Nella prima metà del XVI secolo piú di cento città in tutt'Europa procedettero alla creazione di nuove istituzioni di assistenza e alla pubblicazione di ordinanze contro la mendicità pubblica.

L'entità delle misure prese contro i poveri variava da paese a paese e da città a città, e sarebbe difficile scorgervi l'applicazione completa delle misure preconizzate dai grandi teorici dell'assistenza moderna, come Juan Luis Vives aveva

fatto nel suo trattato sul soccorso ai poveri (scritto nel 1525 e pubblicato in latino l'anno seguente, tradotto in seguito in altre lingue). Malgrado le differenze nell'applicazione locale, i tratti principali della nuova politica sociale si rivelano però come una struttura abbastanza conseguente. Il punto di partenza è il principio secondo il quale le autorità pubbliche sono responsabili dell'organizzazione del soccorso ai poveri, e l'assistenza deve essere assicurata dalla comunità di origine del povero. L'assistenza nel suo complesso deve essere centralizzata o sorvegliata da un organismo speciale che disponga di fondi comuni. I mezzi necessari per il funzionamento di questo organismo e per il soccorso effettivo potevano essere assicurati dall'insieme delle istituzioni di carità della comunità, ciò che metteva inevitabilmente in causa i possedimenti e i privilegi della Chiesa, oppure con la mediazione della generosità individuale. In questo secondo caso si procedeva incitando gli abitanti a dare le elemosine all'organismo pubblico di assistenza e non ai poveri individualmente, oppure si stabiliva un'imposta speciale, la tassa dei poveri. In ogni modo, il nuovo organismo doveva prendere il controllo dell'insieme delle istituzioni ospedaliere e delle istituzioni di carità della città; in pratica, nei paesi cattolici, soprattutto dopo il Concilio di Trento, tale ingerenza delle autorità laiche non fu possibile, e le nuove istituzioni dovettero limitarsi a gestire i fondi e le istituzioni in loro possesso. Questa ristrutturazione istituzionale era accompagnata da una serie di misure di sorveglianza e di repressione nei confronti dei mendicanti: espulsione dei mendicanti stranieri, proibizione di mendicare nelle strade, registrazione dei poveri su liste speciali, assegnazione di speciali gettoni che davano diritto alle distribuzioni, caccia al mendicante valido, imprigionamento dei vagabondi, impiego forzato dei poveri capaci di lavorare. I poveri bisognosi dovevano essere soccorsi in modo organizzato e vigilato, tutti gli altri dovevano essere obbligati a lavorare.

La nuova politica sociale fu oggetto di alleanze, compromessi e controversie fra diversi ambienti sociali e gruppi di pressione, fra le autorità pubbliche e le istituzioni ecclesiastiche, fra le città e i principi. Per lo piú si sottolinea il suo carattere laico e la si considera in termini di laicizzazione, o di secolarizzazione. Le realtà dell'epoca moderna solo in parte giustificano tale opinione. La riforma dell'assistenza fu figlia del suo secolo, frutto anch'essa della tendenza generale all'autonomia della società laica, delle sue istituzioni e della sua cultura, ma in questo caso concreto si può considerare come tratto secondario la tensione fra l'elemento clericale e quello laico, lo spostamento dei confini fra i possedimenti e le influenze della società laica e quelli delle istituzioni ecclesiastiche. L'elemento piú significativo è che la riforma ha carattere urbano, impegna gli ambienti borghesi e le autorità municipali. Messa in atto dalla consapevolezza che il problema dei poveri è diventato una questione pubblica e richiede ormai soluzioni politiche, la riforma dell'assistenza, come tutta la politica sociale, cessa di essere relegata alle iniziative locali e diventa una delle piú importanti manifestazioni della ragion di Stato, oggetto d'interesse della legislazione e dell'opera di sorveglianza amministrativa delle monarchie moderne. Risposta alla modernizzazione delle strutture sociali, la riforma dell'assistenza diventa un'espressione dello Stato moderno.

Nel contenuto concreto della riforma non vi sono in realtà elementi completamente nuovi nei confronti della pratica sociale del medioevo. La società medievale già conosceva gli organismi per accentrare il soccorso ai poveri, la sorveglianza delle autorità laiche sulle istituzioni ospedaliere e di carità, le espulsioni dei mendicanti e dei vagabondi, la lotta contro l'infingardaggine con l'aiuto del lavoro forzato, la sorveglianza sulla carità individuale. Gli argomenti ideologici che vengono portati a favore della nuova politica sono anch'essi tratti dalla tradizione intellettuale medievale, e fanno uso dello stesso materiale di riferimento: la Sacra Scrittura. La novità della riforma dell'assistenza deriva soprattutto dalla riunificazione di una serie di misure in un insieme coerente, dalla concentrazione dei mezzi e degli sforzi, dall'energia con la quale si attua il suo programma, e – *last but not least* – dal modo in cui si articola il piú generale programma della carità cristiana. Alla base della nuova politica sociale si è portati a ritrovare i drammi della congiuntura sociale dell'epoca moderna, le trasformazioni strutturali della società che cambiano le condizioni di vita delle grandi masse, che creano il pauperismo e determinano una nuova situazione sul mercato del lavoro. Ma questa nuova situazione crea anche determinate esigenze sociopsicologiche. Il modello eroico della vita povera scompare, e la condizione di povertà viene avvertita soprattutto nella sua bassezza fisica e morale: la miseria stigmatizza i suoi motivi, viene considerata una vita indegna e il risultato di una vita indegna. Ora tutte le misure di soccorso verso i poveri sono dunque considerate rimedi applicati a un male.

Questo cambiamento di atteggiamenti non fu una brusca frattura e un fenomeno di portata generale, esso si evidenzia piú nei comportamenti sociali che nel discorso articolato. Inoltre, incontra ostacoli psicologici e opposizioni. Non bisogna pensare che il modello degli atteggiamenti nei confronti della ricchezza e della povertà, del lavoro e del profitto, si sia imposto nella società moderna con la stessa rapidità o con la stessa forza con cui il capitalismo si impose nella vita economica. La realizzazione della nuova politica sociale incontrava difficoltà di ogni sorta, condizionate da interessi diversi, o da diversi atteggiamenti e sensibilità. L'introduzione della tassa speciale per i poveri suscitava l'opposizione degli ambienti piú agiati. La nuova concezione della carità privava l'atto caritatevole dei molteplici aspetti dell'elemosina in quanto dono ricordati piú sopra. La proibizione di mendicare e quella dell'aiuto individuale erano risentite come contrarie al bisogno di manifestazione dei sentimenti cristiani, di realizzazione dei precetti di solidarietà. Le azioni repressive nei confronti dei poveri erano considerate contrarie all'etica cristiana e alle esigenze di mutua assistenza, e suscitavano compassione verso i perseguitati. Le cronache urbane sono ricche di esempi di folle che insorgono contro gli agenti di polizia che vogliono arrestare i mendicanti; durante tutta l'epoca moderna, fino alla fine del XVIII secolo, la caccia ai mendicanti e le altre forme di repressione contro i poveri urtano contro opposizioni che talvolta assumono l'aspetto di violente rivolte. Perfino l'internamento dei poveri nei ricoveri in occasione delle grandi pestilenze, la creazione di case per gli appestati, poteva provocare rivolte. La riforma dell'assistenza a Salisbury nel XVII secolo suscitò l'opposizione di quasi tutti gli ambienti sociali: il

clero protestava contro le imposte speciali, i ricchi si rifiutavano di fornire mezzi finanziari, si dichiarava che l'organizzazione dell'assistenza da parte del vescovo (com'era stato fino al 1612) era piú efficace; nel 1627 una donna del popolo insultò il sindaco di Salisbury dichiarando che egli doveva essere nato non da una donna ma da una bestia per commettere ingiustizie cosí sanguinose verso i poveri [Slack 1977].

La nuova politica sociale andava tuttavia penetrando in maniera durevole nella pratica e nei costumi della società moderna. Le misure repressive contro i poveri si rafforzavano incessantemente e si arricchivano di nuove forme. Quella che avrebbe avuto una maggiore fortuna in tutta la politica sociale dell'epoca moderna sarebbe stata l'idea di rinchiudere i poveri, un diretto prolungamento dell'idea della centralizzazione degli istituti di carità. Il rinchiudere i poveri assicurava l'efficacia del divieto di mendicare, garantiva l'assistenza ai bisognosi, ma soprattutto offriva l'occasione di mettere i poveri al lavoro. Le case di lavoro, i riformatori, i luoghi di cura e di ricovero affermavano l'ἔθος del lavoro, e con la paura, la minaccia e la forza, avrebbero assicurato la sua universalità. Queste istituzioni creavano un sistema penitenziario per i poveri, ed educavano alla stima per il lavoro. Esse si inserivano nel generale contesto della repressione e continuavano la repressione precedente. L'Inghilterra, che aveva sviluppato assai presto il sistema delle case di lavoro, lo introduceva appunto nel quadro di una legislazione sanguinosa: dopo le cacce ai vagabondi organizzate in tutto il paese, si giungeva cosí al tentativo di porli in stato di servitú, o di schiavitú. Tutta questa serie di misure repressive finiva quasi per negare ai poveri una qualsiasi umanità, o almeno la negava a quelli che erano considerati capaci di lavorare. Gli altri paesi europei perseguivano la stessa politica dell'Inghilterra, salvo qualche lieve differenza: si rilevano soprattutto divari cronologici, dovuti alla crescita del pauperismo e allo sviluppo del mercato del lavoro.

L'attuazione pratica delle misure della nuova politica sociale, che univa la repressione all'assistenza, si rivelava poco efficace in situazioni gravi. La constatazione di Tawney che i rimedi di assistenza sociale proposti all'inizio dell'epoca moderna non erano che palliativi, rimane valida per tutta l'epoca. La repressione era invece piú efficace, tanto per la sua azione diretta quanto per i suoi effetti indiretti, poiché instaurava un clima di paura della disoccupazione, e assimilava il non-lavoro al crimine. Il ricorso al lavoro come mezzo di assistenza sociale non fu caratteristica esclusiva della politica sociale dei paesi protestanti, ma furono essi ad attuarlo in modo piú conseguente e con maggiore continuità. Ciò nonostante si riscontra lo stesso fenomeno nelle iniziative delle autorità pontifice a Roma nel XVI secolo, o nelle misure sociali prese dalle città francesi. Indipendentemente dalle differenze nella forma, dalla precocità o dal ritardo, tanto i paesi protestanti quanto quelli cattolici, tanto le zone che per prime erano giunte all'industrializzazione quanto quelle che ancora attendevano il decollo industriale, mostrano lo stesso fenomeno: il lavoro comincia ad essere considerato una forma di assistenza ai poveri, un mezzo per la loro educazione e socializzazione. La compresenza dei caratteri della prigione e di quelli della manifattura nei moderni luoghi di cura e di ricovero avrebbe avuto la sua importanza nel

quadro generale della nascita della fabbrica moderna: la sua organizzazione, il regolamento interno, i principî della disciplina del lavoro, come pure certi aspetti esteriori degli edifici industriali rammentano l'universo «concentrazionario» creato dalla politica sociale moderna.

Non bisognerebbe tuttavia perdere di vista che nel binomio carità/repressione caratteristico di questa politica l'elemento della carità è sempre presente sia nelle motivazioni dei suoi promotori sia nella sua realizzazione. Le iniziative di carità individuali fioriscono accanto alle imprese amministrative organizzate. La commovente attività caritatevole di Vincenzo de' Paoli è contemporanea al grande movimento che portò a rinchiudere i poveri; san Vincenzo si sentiva a disagio di fronte all'attività degli ospedali generali creati dai suoi confratelli della Compagnia del Santo Sacramento, ma non la sconfessò. Il fatto è che dietro queste attività si manifestava una condiscendenza nei confronti dei poveri, un paternalismo che li considerava esseri-oggetto, e, se non proprio colpevoli, perlomeno incapaci.

Il secolo dei lumi trovò nelle idee umanitarie l'ispirazione per una formulazione del concetto di filantropia quale insieme di azioni rivolte ad aiutare gli uomini in stato di necessità. Si sa che gli ideologi di questo secolo parlavano molto spesso dei poveri senza alcuna simpatia, ma ciò che qui piú importa è la scarsa efficacia della loro filantropia. Si può tuttavia cogliere una nuova sensibilizzazione verso la vita dei poveri, che si esprimeva non solo nell'interesse delle arti e delle lettere nei riguardi delle classi povere, ma anche nella nuova ondata di fondazioni di carità come ospedali, asili, scuole, cucine per i poveri. La dottrina del liberalismo, benché incoraggiasse tutte le forme di filantropia individuale, evitava di fare intervenire le autorità pubbliche o gli organismi collettivi nella lotta contro la disoccupazione – che l'espansione economica avrebbe dovuto di per se stessa assorbire – o nell'assistenza ai poveri, che in situazioni normali doveva essere assicurata dalle organizzazioni filantropiche e dalla carità individuale. La nuova Poor Law introdotta in Inghilterra nel 1834 lasciava a ciascuno il diritto di lavorare o meno, ma rifiutava di soccorrere coloro che non fossero in grado di farlo: la presenza sul mercato della manodopera di un'eccedenza dell'offerta sulla domanda era considerato un fattore positivo. La situazione delle grandi città, con il loro numero sempre crescente di sradicati e di persone ridotte in povertà, spingeva agli interventi pubblici e alla creazione di istituzioni di assistenza sociale. Si proclamava che l'assistenza dovesse in primo luogo far sorgere nel povero il disgusto per la vita senza lavoro e forzarlo ad accettarne la disciplina.

Nell'ultimo quarto del XIX secolo, a Londra lo spettacolo di una miseria senza limiti genera una singolare riscoperta della povertà che mette in discussione il principio della carità individuale. Il sentimento principale, in questo mutamento degli atteggiamenti, non è affatto la compassione o il senso di colpa da parte dei ricchi, ma soprattutto la paura del pericolo sociale creato dalla concentrazione di folle di miserabili nella capitale. Ci si rendeva conto che i meccanismi autoregolatori dell'economia industriale erano incapaci di assorbire la cronica povertà di massa delle città. Le polemiche contro la funzione demoralizzatrice dell'elemosina e di altre forme di assistenza date ai poveri senza discernere fra coloro che

la meritano e coloro che non la meritano dovevano frenare anche le attività filantropiche. Il discorso sui poveri era loro ostile, poiché attribuiva alla degenerazione biologica la condizione del miserabile. Infine, la prima guerra mondiale ha ripulito Londra dalla massa dei poveri senza occupazione, dimostrando cosí per vie di fatto che si trattava di un fenomeno sociale e non biologico [Jones 1971, pp. 285 sg.].

Gli atteggiamenti filantropici, sempre paternalistici e dominatori nei riguardi del povero, in epoca contemporanea sono divenuti oggetto di diffidenza e di ostilità da parte dei grandi movimenti sociali. Nel migliore dei casi essi non producono che palliativi ed hanno scarsa efficacia su scala di massa. Li si sospetta di essere l'espressione della strategia di dominio e di sottomissione da parte del capitalismo. Una delle piú grandi opere del cinema muto, il film di Griffith, procedeva, all'inizio del XX secolo, alla demistificazione della filantropia in quanto mezzo con il quale i grandi di questo mondo si liberano della cattiva coscienza e cercano di dominare la classe operaia. In effetti, ai due capi della scala sociale si riteneva che la povertà avesse perduto il suo statuto autonomo in quanto questione sociale: per gli uni essa faceva parte, in quanto questione operaia, delle grandi lotte sociali e politiche, per gli altri essa doveva essere risolta dai grandi programmi economici, come quello keynesiano di pieno impiego. La realtà era piú complessa, come doveva provare la riscoperta della povertà nei paesi altamente industrializzati.

Non bisogna disconoscere la profondità della buona volontà e della compassione che sono in fondo insite nelle attività filantropiche collettive e individuali dell'epoca contemporanea. Resta tuttavia il fatto che l'intera epoca moderna stigmatizza il povero, lo rende responsabile della sua condizione, gli rifiuta uno status privilegiato nella gerarchia dei valori: fra i valori della società moderna poteva figurare senza molta difficoltà la moderazione nei successi materiali, ma non la povertà. Al di fuori dei sistemi dominanti emergono tuttavia atteggiamenti, all'apparenza anacronistici rispetto al loro tempo, che riprendono l'ideale eroico dell'ἔθος medievale della povertà: tale fu la ricerca mistica del valore trascendentale della povertà materiale di un Léon Bloy, tali sono le scelte di povertà volontaria da parte di certi gruppi di giovani negli anni '60.

4. *Sulla povertà delle nazioni.*

L'umanità aveva sempre conosciuto delle disparità nel ritmo di sviluppo, ma soltanto nell'epoca contemporanea esse hanno assunto una dimensione drammatica. Si è calcolato che nell'epoca preindustriale le differenze fra i paesi non superavano il rapporto di 1 : 3, mentre nell'epoca industriale esse aumentano fino a un rapporto di 1 : 25 [Bairoch 1979]. Gli indicatori quantitativi rendono conto degli scarti nello sviluppo e delle differenze macroeconomiche, concernenti cioè i sistemi dominanti. Si potrebbe cosí tradurre questa carta delle differenze fra i paesi in termini di differenze nel tempo, tradurre la geografia in storia. In questo caso sarebbe possibile applicare le analisi dei processi di impoverimento sviluppatisi nel corso della modernizzazione delle società europee, delle condizioni e degli effetti sociali dell'industrializzazione, dell'evoluzione degli atteggiamenti sociopsicologici – alle realtà dei paesi che sono soltanto all'inizio della strada della modernizzazione. Molti sono i punti in cui si ritrovano somiglianze profonde fra la situazione dei paesi sottosviluppati e certe situazioni storiche europee: il pericolo imminente della fame in conseguenza del cattivo raccolto, la sottonutrizione cronica, il pauperismo crescente in una fase in cui il declino dei legami tradizionali della comunità contadina si accompagna al processo di urbanizzazione, i rapporti fra assistenza e carità da un lato, e il mercato del lavoro dall'altro, ecc. Tuttavia, ciò che stravolge tutti i dati del problema è la coesistenza nella nostra epoca di queste inuguaglianze di sviluppo con un sistema economico mondiale. Ne derivano conseguenze economiche di ogni sorta: la modernizzazione delle strutture sociali avviene molto piú rapidamente che nel caso europeo, l'intervento dei paesi sviluppati nella vita dei paesi sottosviluppati si presenta dapprima come sfruttamento e dominazione, ma provoca anche rapidi cambiamenti nelle loro strutture interne, precipita la loro evoluzione; l'esistenza di mercati industriali crea immense possibilità per i possessori di materie prime, e le necessità dei paesi industriali possono in certa misura rovesciare il vettore della loro dipendenza; la lenta accumulazione primitiva del capitale che aveva preceduto l'evoluzione capitalista dell'Europa, può essere ora sostituita da un semplice trasferimento di capitali. La coesistenza di paesi molto ricchi e di paesi poverissimi introduce anche un importante elemento sociopsicologico. La crescita dei paesi industriali ha generalizzato la convinzione che la povertà sia un male intollerabile e che – almeno nella sua forma piú brutale della miseria fisiologica – possa essere eliminata. Le aspettative di politiche sociali volte a eliminare la povertà all'interno delle collettività locali o degli stati moderni sembrano trasferirsi su una scala piú ampia: si attende dalla cooperazione internazionale, dalle organizzazioni internazionali, una strategia sociale che possa combattere la povertà su scala mondiale. Cosí, il ragionamento sulla povertà in termini di famiglie e di gruppi privi di risorse e stigmatizzati si applica ora alla povertà di interi paesi. La povertà passa dallo stadio di inuguaglianza degli individui a quello di inuguaglianza delle nazioni.

Le difficoltà di misurazione notate a proposito delle disuguaglianze fra gli individui si applicano anche all'analisi della povertà dei paesi. È importante prendere in considerazione il fattore soggettivo, vedere come viene pensato nei diversi paesi il fenomeno della povertà, ma bisogna allora sapere che ciò che si misura qui è il fattore della «falsa coscienza»: il «primo mondo», ricco per definizione, si compiace di scoprire e riscoprire la povertà al proprio interno, il «secondo mondo», quello dell'uguaglianza per definizione, dichiara di ignorare la povertà, il «terzo mondo», povero per definizione, grida la sua povertà. Queste definizioni globali hanno il loro valore. Il lavoro di statistica, nel tentativo di elaborare dei validi quadri di paragone, fornisce degli indicatori della dimensione oggettiva della povertà: la descrizione del prodotto nazionale e del reddito pro capite, e l'analisi del consumo. Il primo metodo permette di disegnare la carta della distribuzione della ricchezza e della povertà nel mondo: nel 1980 piú della

metà della popolazione mondiale vive nei paesi poveri, dove il prodotto nazionale è al di sotto di 550 dollari a testa. L'immensa area della povertà copre soprattutto l'Asia e l'Africa; i paesi dell'Europa (salvo l'Albania) e dell'America del Nord sono al di sopra della soglia della povertà. La struttura del consumo fornisce indicatori piú diretti: applicando la legge dell'impoverimento detta di Engel, che afferma che le spese per il nutrimento e l'alloggio nel bilancio familiare sono inversamente proporzionali al reddito, si constata che nei paesi piú ricchi la quota di spese consacrate al nutrimento rappresenta un quarto del bilancio familiare, mentre nei paesi sottosviluppati essa sale fino ai tre quarti: considerando i casi estremi delle famiglie ricche dei paesi industriali e delle famiglie povere dei paesi sottosviluppati, si arriva a divari ancora piú grandi. Le analisi del consumo forniscono anche indicatori assoluti sulla miseria fisiologica. Lo standard accettato dalla Fao di 2600 calorie al giorno per persona sembra costituire uno strumento in tal senso. Nel 1975 si constatava che 1,4 miliardi di uomini non raggiungevano il minimo alimentare; mentre negli Stati Uniti il consumo quotidiano equivaleva a 3500 calorie per persona, esso non superava le 1800 nell'Alto Volta o in Somalia. Altri fattori ancora illustrano il divario nel livello di esistenza dei paesi poveri e dei paesi ricchi. Nei paesi piú poveri, nel 1978 su 1000 bambini 122 morivano prima del compimento del primo anno, cioè con una frequenza otto volte maggiore che negli Stati Uniti; l'aspettativa di vita era di 44 anni, mentre nei paesi industriali sviluppati essa supera i 70 anni.

Lo sviluppo sembra essere la sola strategia valida per combattere la povertà delle nazioni, e ogni azione esteriore non deve che stimolarlo. Ma il problema demografico ritorna qui su scala mondiale come appariva nel caso del pauperismo moderno. Il pauperismo fra il XVI e il XIX secolo non si lascia interpretare come conseguenza diretta della crescita demografica. La povertà delle nazioni del Terzo Mondo diventa via via piú evidente a causa della crescita demografica senza limiti: con gli attuali indici di natalità e di mortalità, la popolazione del Terzo Mondo raddoppia i suoi effettivi in trent'anni. Se si calcola ora che, secondo le valutazioni della Banca mondiale, circa 800 milioni di uomini vivono in povertà assoluta, ad un livello di sopravvivenza biologica e continuamente esposti al pericolo della fame, ci si può domandare quale sarà il risultato della crudele aritmetica della crescita demografica. Attraverso l'esempio della storia del pauperismo si sa che le società industriali si sono rivelate capaci di assorbire tutti i loro «sovrappiú» demografici, creando posti di lavoro e possibilità di alimentazione. Nulla permette di trarre un insegnamento da questa esperienza del passato: l'armonia ecologica messa in pericolo, l'esaurimento delle risorse, le incapacità dei sistemi economici e sociali instaurati dagli uomini minacciano l'avvenire dell'umanità. In realtà ciò riguarda meno il problema dei «limiti della crescita» che il problema delle reali possibilità di eliminazione della povertà dalla vita dell'umanità. E in questo caso non si tratta della povertà relativa, considerata nei termini delle palesi inuguaglianze, ma della povertà assoluta, che mette in pericolo la stessa sopravvivenza.

La povertà mondiale ha anche una sua storia interna. Gli atteggiamenti sociopsicologici che impediscono l'ingresso del povero nelle strutture della società

urbana, nella sua rete di rapporti anonimi, nel ritmo di vita e di lavoro della società industriale si manifestano nel corso della modernizzazione dei paesi del Terzo Mondo con tanta maggior forza quanto piú i processi sono caratterizzati da una rapidità maggiore e coinvolgono masse piú grandi. La povertà nel Terzo Mondo ha un carattere fondamentalmente rurale, ma l'urbanizzazione, considerata la via principale per il suo sviluppo, genera un nuovo fenomeno: la povertà urbana. La migrazione verso le città sembra essere la sola speranza di miglioramento del livello di vita, e molto spesso piú semplicemente la sola possibilità di sopravvivenza. In linea di massima il volume d'immigrazione verso le città non ha confronti con l'accrescimento dei posti di lavoro: i fattori *push-pull* agiscono con forza psicologica convergente, ma le realtà che sottostanno a ciascuno di questi fattori sono ben diverse. L'enorme differenza fra i salari urbani e i redditi agricoli non può non allettare: in Giamaica il salario piú basso di un operaio non specializzato nelle miniere è cinque volte piú alto del salario agricolo [Lewis 1967]; non vi è dubbio che il fatto che il salario urbano venga corrisposto interamente in denaro contante ha una sua forza d'attrazione rispetto al reddito agricolo. Le città del Terzo Mondo crescono dunque in modo enorme e selvaggio: basta citare Il Cairo, Messico o Lagos (una previsione attribuisce a Città di Messico per il 2000 un numero di 32 milioni di abitanti). Con la stessa rapidità cresce il numero dei senza lavoro, tanto piú che l'industrializzazione contemporanea ricorre a tecnologie che risparmiano la manodopera. Ma anche quando la speranza di trovare un lavoro stabile in città non si realizza, resta sempre il fatto che la città offre numerose possibilità di lavoro occasionale e di molteplici forme di assistenza. Cosí, la rapida urbanizzazione nei paesi del Terzo Mondo dà vita ad immense isole di *slums*, la cui popolazione presenta caratteristiche di disadattamento, di passività, di frustrazione che vengono indicate come «cultura della povertà» e che sembrano soggiacere a meccanismi di autoriproduzione della miseria. La povertà presenta facce diverse: l'esclusione rurale e l'esclusione urbana, l'esclusione dall'occupazione e l'esclusione dall'educazione si aggiungono a tutti i problemi di nutrimento, di alloggio e di salute, garanzie della sopravvivenza [Elliot e Morsier 1975].

Il destino della povertà del Terzo Mondo si gioca nella tensione fra crescita demografica e crescita economica, fa industrializzazione e modernizzazione delle strutture agrarie, fra città e campagna, fra paesi sviluppati e sottosviluppati, fra paesi ricchi e poveri. Si è cercato di delineare i caratteri della povertà del Terzo Mondo che è possibile considerare negli stessi termini della povertà nella storia europea. Ciò è probabilmente piú istruttivo per comprendere il passato attraverso il presente, che non per trarre conclusioni dalle esperienze europee allo scopo di articolare i programmi di sviluppo del Terzo Mondo. È con ragione che si sottolinea l'impossibilità del trasferimento puro e semplice delle teorie e dei concetti occidentali alle realtà dell'Asia o dell'Africa [Myrdal 1968]. Resta il fatto che le analisi comparate della povertà, situate nel tempo *relativo*, che preferisce la «contemporaneità» sincronica a quella diacronica, sembrano essere valide e istruttive. [B. G.].

Abel, W.
1974 *Massenarmut und Hungerkrisen im vorindustriellen Europa. Versuch einer Synopsis*, Parey, Hamburg-Berlin.

Bairoch, P.
1979 *Ecarts internationaux des niveaux de vie avant la Révolution industrielle*, in «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations», XXXIV, 1, pp. 145-71.

Bendix, R.
1956 *Work and Authority in Industry. Ideologies of Management in the Course of Industrialization*, Wiley, New York. (trad. it. Etas Kompass, Milano 1973).

Bois, G.
1976 *Crise du féodalisme*, Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris.

Booth, Ch., e altri
1902-903 *Life and Labour of the People in London*, Macmillan, London.

Braudel, F.
1966 *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Colin, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1976).
1979 *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*, Colin, Paris.

Eden, F. M.
1797 *The State of the Poor*, White, London.

Elliott, Ch., e Morsier, F. de
1975 *Patterns of Poverty in the Third World. A Study of Social and Economic Stratification*, Praeger, New York.

Galbraith, J. K.
1958 *The Affluent Society*, Houghton Mifflin, Boston (trad. it. Comunità, Milano 1963).

Garraty, J. A.
1978 *Unemployment in History. Economic Thought and Public Policy*, Harper and Row, New York (trad. it. Armando, Roma 1979).

Gutton, J.-P.
1974 *La société et les pauvres en Europe, XVIe-XVIIIe siècles*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. Mondadori, Milano 1977).

Hamilton, E. J.
1934 *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650*, Harvard University Press, Cambridge Mass.

Harrington, M.
1962 *The Other America: Poverty in the United States*, Macmillan, New York (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1973²).

Hobsbawm, E. J.
1964 *Labouring Men. Studies in the History of Labour*, Weidenfeld and Nicolson, London (trad. it. Einaudi, Torino 1972).

Hunter, R.
1904 *Poverty*, Macmillan, New York.

Jones, G. S.
1971 *Outcast London. A Study in the Relationship between Classes in Victorian Society*, Clarendon Press, Oxford.

Kamen, H. A. F.
1971 *The Iron Century. Social Change in Europe, 1550-1660*, Weidenfeld and Nicolson, London (trad. it. Laterza, Bari 1977²).

Laffemas, B. de
1600 *L'Incrédulité ou l'ignorance de ceux qui ne veulent cognoistre le bien et repos de l'Estat... Cinq petits traictez*, III. *Les moyens de chasser la gueuserye, contraindre les fainéants faire et employer les pauvres*, Jamet et Mettayer, Paris.

Laslett, P.
1965 *The World We Have Lost*, Methuen, London (trad. it. Jaca Book, Milano 1979).

Lazzarino del Grosso, A. M.
1974 *Società e potere nella Germania del XII secolo. Gerhoch di Reichersberg*, Olschki, Firenze.

Leacock, E. B.
1971 (a cura di) *The Culture of Poverty. A Critique*, Simon and Schuster, New York.

Lewis, O.
1966 *The culture of poverty*, in «Scientific American», CCXV, 4, pp. 19-25 (trad. it. in *La cultura della povertà e altri saggi di antropologia*, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 93-109).

Lewis, W. A.
1967 *Unemployment in developing countries*, in «The World Today», XXIII, pp. 13-22.

Lis, R., e Soly, H.
1979 *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe, 1350-1850*, Humanities Press, Atlantic Highlands N.J.

Matza, D.
1961 *Poverty and Disrepute*, in R. K. Merton e R. A. Nisbet (a cura di), *Contemporary Social Problems*, Harcourt Brace, New York 1966², pp. 619-69.

Mayhew, H.
1861-62 *London Labour and the London Poor*, Griffin and Bohn, London; ed. Cass, London 1967.

Mencher, S.
1967 *The problem of measuring poverty*, in «The British Journal of Sociology», XVIII, pp. 1-12.

Mollat, M.
1978 *Les pauvres au Moyen Age. Etude sociale*, Hachette, Paris.

Murray, A.
1974 *Religion among the poor in the thirteenth century France: the testimony of Humbert de Romans*, in «Traditio», XXX, pp. 285-324.

Myrdal, G.
1968 *Asian Drama. An Inquiry into the Poverty of Nations*, Twentieth Century Fund, New York (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1971).

Plum, W.
1977 *Diskussionen über Massenarmut in die Frühindustrialisierung*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn - Bad Godesberg.

Poynter, J. R.
1969 *Society and Pauperism. English Ideas on Poor Relief, 1795-1834*, Routledge and Kegan Paul, London.

Romano, R.
1971 *Tra due crisi: l'Italia del Rinascimento*, Einaudi, Torino.

Rowntree, B. S.
1901 *Poverty: a Study of Town Life*, Macmillan, London.
1941 *Poverty and Progress. A Second Social Survey of York*, Longmans and Green, London.

Rowntree, B. S., e Lavers, G. R.
1951 *Poverty and the Welfare State. A Third Social Survey of York*, Longmans and Green, London.

Slack, P.
1977 *Poverty and Politics in Salisbury, 1597-1666*, in P. Clark e P. Slack (a cura di), *Crisis and Order in English Towns, 1500-1700. Essays in Urban History*, University of Toronto Press, Toronto, pp. 164-203.

Taylor, A. J.
1975 (a cura di) *The Standard of Living in Britain in the Industrial Revolution*, Methuen, London.

Thompson, E. P.
1963 *The Making of the English Working Class*, Gollancz, London.

Tierney, B.
1959 *The decretists and the "deserving poor"*, in «Comparative Studies in Society and History», **I**, **4**, pp. 360-73.
Valentine, Ch.
1968 *Culture and Poverty: a Critique and Counter-Proposals*, University of Chicago Press, Chicago.
Vauban, S. de
1707 *Projet d'une dixme royale*, s. e., Rouen; ed. Alcan, Paris 1933.
Wagner, W.
1976 *Verelendungstheorie, die hilflose Kapitalismuskritik*, Fischer, Frankfurt am Main.
Weaver, Th., e Magid, A.
1969 (a cura di) *Poverty. New Interdisciplinary Perspectives*, Chandler, San Francisco.

Nella mentalità comune, e fors'anche nel senso comune (cfr. **luogo comune**), la povertà è una condizione naturale di alcuni gruppi (cfr. **gruppo**) di uomini nella **società** umana (cfr. anche **società civile**). Ad una prima analisi, ogni **comunità** pare aver contenuto al proprio interno o ai suoi margini (cfr. **marginalità**) i suoi poveri, che ha dovuto nutrire ed assistere con le eccedenze prodotte (cfr. **eccedente**) e ridistribuite a tal scopo (cfr. **distribuzione**, **produzione/distribuzione**, e **reciprocità/ridistribuzione**). Alcune recenti analisi di società cosiddette primitive (cfr. **primitivo**) hanno creato dubbi su questo assunto. Non sempre è chiara la presenza della povertà in tali società; anzi parrebbe che il procedere sulla via della **civiltà** (cfr. anche **selvaggio/barbaro/civilizzato**) abbia portato con sé e in misura sempre piú consistente la nascita e l'estendersi della povertà. E a tal punto essa parve già nel mondo mediterraneo un problema esteso, che le antiche religioni (cfr. **religione**) di quest'area – l'ebraica, la cristiana e la musulmana – si sforzarono di reinserire il povero nella società attribuendo alla povertà stessa un valore (cfr. **valori**) che entrava a far parte in prima istanza nella dinamica sociale. Povertà e **ricchezza** costituivano i due termini reciprocamente indispensabili su cui si reggeva la serie di tensioni.

Ma è certo con le grandi trasformazioni agrarie avvenure durante il medioevo e successivamente che il problema della povertà sembra divenire endemico. Il rinnovamento dell'**agricoltura**, la creazione delle **città**, gli antagonismi che si creano tra mondo rurale e cittadino, il nuovo **modo di produzione** industriale che si va affermando fino a sfociare nella **fabbrica**, la nascita di un **mercato** del tutto nuovo rispetto a quello consuetudinario locale, la stessa esplosione demografica (cfr. **popolazione**), il mutamento delle condizioni di **lavoro**, lo sgretolarsi di un sistema di relazioni sociali fondato sulla **famiglia** patriarcale (cfr. anche **matrimonio**, **parentela**), il disordine, o l'apparente disordine (cfr. **ordine/disordine**), di intere società in rapida trasformazione a causa dell'**industria**, contribuiscono progressivamente ma irreversibilmente a togliere alla povertà qualsiasi connotazione di valore e a fare dei poveri una **merce** da inserire nel nuovo **sistema** e nella **struttura** di una società nuova. Ma di qui anche il paradosso della civiltà industriale: quanto piú cresceva il benessere collettivo tanto piú aumentava il numero dei poveri, questa volta oggetto di **repressione** perché in una civiltà basata sul lavoro il non-lavoro è reato (cfr. **economia**, **capitale**, **profitto**, **salario**), che crea **angoscia/colpa** in chi ricade in questa condizione (cfr. **ruolo/status**). Al **dono**, corrispettivo della carità medievale, si sostituiscono oggi le **istituzioni**, mentre la dinamica **politica** (cfr. **borghesi/borghesia**, **classi**, **proletariato**) ha fatto ormai della povertà e della sua sconfitta un problema di tutti gli stati (cfr. **stato**, **nazione**), allargando quindi il suo spettro d'azione alle relazioni internazionali.

Propaganda

Le ricerche sulla propaganda, molto alla moda fino a meno di vent'anni or sono, stanno attualmente fondendosi o confondendosi con quelle sulla comunicazione in generale, e in certi paesi cominciano a costituirsi in capitoli particolari descrittivi delle condizioni d'esercizio del potere, della demagogia.

Considerata a lungo un modo specifico di formulare, diffondere e propagare messaggi tendenziosi, sprovvisti d'obiettività, non veri, quindi di natura essenzialmente politica, la propaganda poteva allora confondersi con la demagogia o con le tecniche per la conquista e il mantenimento dell'egemonia, dalla persuasione a tutte le forme di proselitismo, dalle attività missionarie al militantismo e all'attivismo politici, insomma con tutti i mezzi e i procedimenti coi quali si fa conoscere qualcosa che attiri l'attenzione d'un pubblico e che da questo sia poi accolta favorevolmente. Ridotta talvolta a strumento per modificare determinati comportamenti, per condizionare certe maniere d'agire e di sentire, la propaganda diveniva altresí una delle modalità per la trasmissione delle ideologie, intese queste ultime come fattori fondamentali per conquistare il consenso e l'egemonia e conservarli, per disporre cioè del potere.

In poche parole, lo studio della propaganda, da branca specialistica della psicologia sociale e della scienza politica, è divenuto oggi, senza drammi né starnazzamenti, un capitolo piú o meno articolato della cosiddetta scienza della comunicazione sociale. Non s'è verificata, per essa, nessuna rivoluzione scientifica. C'è stata piuttosto una messa a punto dei paradigmi, provocata dal riassetto delle condizioni di produzione della concettualizzazione sociologica. Le trasmutazioni-trasfigurazioni dei concetti utilizzati per rendere conto delle mutate realtà sociali non sono insolite nelle scienze umane, e nel caso della propaganda la storia ne fornisce numerosissimi attestati [Ellul 1962; 1963; 1976]. Se si ripercorrono, infatti, le tappe di questa concettualizzazione, si può allora agevolmente constatare che essa riflette o riprende problemi e preoccupazioni delle diverse situazioni storiche, economiche, politiche e culturali da cui inevitabilmente deriva [Choukas 1965]. Impossibile, dunque, parlare di propaganda in sé e per sé. Essa riflette sempre le ideologie d'una data società e d'una data epoca, ne veicola i valori e le forme del sapere, esplicitamente e/o implicitamente. È sempre storicamente determinata, derivando da un modo di produzione specifico, da un contesto socio-culturale inconfondibile, da rapporti di forza peculiari. Perciò è anacronistico, ed ozioso a un tempo, parlare di propaganda in generale, come se questo fenomeno fosse sempre esistito o come se le diverse manifestazioni riscontrabili in epoche distinte possano rapportarsi a meccanismi costanti, atemporali.

Nemmeno l'origine della parola può trarre in inganno. Dal latino *propagare*, il sostantivo *propagatio*, allorché si riferiva allo spazio, denotava 'l'ampliare, l'allargare, l'estendere', mentre quando si riferiva al tempo l'estensione del concetto che ne costituiva il significato era 'prolungare, protrarre, prorogare'. Con Cicerone la parola acquista il significato di 'trasmettere', 'far guadagnare', 'assi-

curare molti secoli di vita'. Certo, *propagator* era il titolo d'un magistrato, il nome d'una magistratura (*propagator provinciae* 'governo della provincia'), ma altresí l'epiteto di Giove, ampliatore, ingranditore, conquistatore dell'impero. La storia e la semantica posteriori della parola non attestano l'esistenza d'una propaganda nell'accezione oggi corrente per le epoche anteriori a quella contemporanea. Secondo Ellul [1976], in passato non c'è mai stata propaganda; tutt'al piú si può asserire che sono esistiti nell'universo politico dei fenomeni paragonabili, ma non identici, a ciò che si chiama oggi propaganda, ragion per cui bisogna delimitare i caratteri specifici del fenomeno in funzione di ogni società o gruppo politico. Altri autori certificano la pratica d'una propaganda commerciale nel mondo greco-romano [De Benedetti 1967], di propaganda e persuasione occulta nell'antichità [Sordi 1974], di propaganda attraverso le varie forme di storiografia [Sordi 1975], e tentano perfino una enumerazione dei diversi canali della propaganda messi in opera nel mondo greco-romano dai committenti [Sordi 1976]. Ovviamente, qui la parola 'propaganda' è intesa in senso molto lato: non già «la semplice diffusione di notizie, ma ogni gesto, azione, manifesto, slogan, discorso, opera scritta, immagine o rappresentazione artistica», destinata a «esercitare una pressione psicologica sull'opinione pubblica per accreditare o screditare un'idea, una persona, un prodotto, una linea politica o religiosa» [Sordi 1974, p. 5]. In questa accezione sarebbero propagandati tanto i λόγοι quanto gli ἔργα. La propaganda allora non sarebbe altro che qualsiasi forma di persuasione piú o meno occulta.

Dire in cosa consista la persuasione occulta è molto difficile. Solo l'adozione d'un punto di vista, arbitrario come qualsiasi punto di vista, permette d'affermare che il tale aggira la razionalità, inganna e danneggia con frode e malizia il suo prossimo, deforma, falsifica, manipola, strumentalizza la verità. Carpire la buona fede è propaganda? oppure è l'incitare, lo spronare, lo stimolare l'emotività, i sentimenti, gli istinti, insomma il non-logico, al fine di sfuggire ai controlli della ragione o della semplice consapevolezza? Resta infine da stabilire l'esistenza di un'intenzione soggettiva, conscia e risoluta, in chi deforma, strumentalizza e diffonde i diversi tipi di messaggi propagandistici.

Rispondere a questi interrogativi e risolvere tutti questi problemi non è né semplice né facile. In qualsiasi manifestazione dell'attività umana è possibile intravedere, o anche congetturare e sospettare, funzioni di persuasione piú o meno occulta, e quindi di propaganda. Si prenda come esempio il teatro tragico classico, o anche i *ludi saeculares* augustei, i bassorilievi dell'arco di Traiano a Benevento, oppure le arringhe, le orazioni, i panegirici, le *conciones*, e persino i decreti dei re ellenisti e le titolature imperiali romane. Dappertutto è possibile scorgere, supporre volontà o intenzioni o anche propensioni d'influire sul modo d'agire della gente per ricavarne prestigio, considerazione, fedeltà ed obbedienze varie. È evidente che in una tale prospettiva si possono far entrare agevolmente anche i «Panem et circenses» e le «Conspicuous consumptions». Senonché non si può ignorare che l'espressione d'un fatto, d'un avvenimento, d'un'idea, può non essere informazione, può non avere finalità di sorta; può essere pura ostentazione, narcisismo secondario, immaginario nel senso datogli da Lacan.

Un testo, un monumento, un'azione possono avere, inoltre, un contenuto simbolico, possono cioè rimandare ad altro, ma possono anche essere puramente gratuiti, esaurirsi in se stessi, magari costituire degli immaginari individuali o collettivi. Il che fa affermare che le nozioni di persuasione occulta, d'intenzionalità e di strumentalità, anziché aiutare a intravedere la problematica piú chiaramente, complicano al contrario il compito a dismisura, sottovalutando indebitamente le caratteristiche ostentatorie, narcisistiche, simboliche, immaginarie e carismatiche evidenti tuttavia nelle opere e nelle azioni di uomini come Pericle, Augusto e Filippo II, per non citare che i personaggi-«propagandisti» piú grandi dei tempi antichi. Inoltre, tutte le «propagande» antiche costituiscono episodi slegati, dipendenti al piú da avvenimenti o da uomini eccezionali.

La propaganda come progetto coerente, come fatto organizzativo pianificato o calcolato, come visione tendente alla totalità, è il prodotto naturale di fenomeni appartenenti esclusivamente alle società moderne, quali sono l'infoltirsi e il diffondersi del tessuto urbano, la crescita e l'infiltrazione capillare nella quotidianità dei mezzi di comunicazione, la specializzazione delle conoscenze e il moltiplicarsi delle informazioni, la divaricazione sempre piú abissale tra il momento della produzione e quello del consumo, l'esigenza di partecipazione di tutti alla vita collettiva, postulato fondamentale soprattutto dei regimi liberal-democratici.

L'invenzione della stampa dà il primo abbrivo a questa grandiosa mutazione. Rendendo possibile la diffusione di scritti ed immagini al di là di cerchie limitate e ristrette, la stampa contribuirà a dare un'estensione considerevole al concetto di pubblicità, e a creare altresí le condizioni affinché il carattere pubblico d'una azione, d'una condotta, d'un comportamento, d'un'iniziativa assuma un significato probante e pertinente.

A partire dal XVII secolo, aurora dei regimi borghesi, la pubblicità in quanto visibilità dell'azione all'interno d'un ambiente sociale, diventa un fatto correntemente sentito, se non ancora pacificamente e definitivamente accettato. La pubblicità, il carattere di ciò che è pubblico, è ormai la categoria borghese per antonomasia. Certo in John Locke, il suo primo cosciente utilizzatore, essa non ha ancora tratti conclusivamente determinati. Essa si definisce piuttosto attraverso la polemica o l'opposizione al vecchio ordine sociale, ai passati stili di vita, alle concezioni filosofiche raggricchiate sul passato. Ma rivendicando la visibilità delle cose pubbliche, esigendo la pubblicità di ciò che era segreto o riservato a ristrettissime categorie sociali, mondanizzando in qualche sorta le discussioni e i dibattiti su idee e prospettive fin allora avvolte nel mistero della segretezza, la borghesia smantella le basi stesse dell'assolutismo e dell'ordine aristocratico. La pubblicità, da mera rivendicazione ed opposizione polemica all'ordine sociale passato, si trasforma cosí in corollario ineliminabile della concezione politica detta democratica, la quale presuppone cittadini adulti e bene informati, coscienti dei loro interessi fondamentali. Perciò pubblicità e democrazia sono inseparabili, al limite addirittura confondibili.

Con la garanzia del diritto democratico alla libertà d'opinione e d'espressione, al diritto di critica e di controllo, la pubblicità può pienamente costituirsi ed

essere funzionale; con la pubblicità affermata e praticata la democrazia può non essere uno scrigno vuoto. L'evoluzione delle forme economiche della società borghese ha monopolizzato la pubblicità, contrassegnandola d'elementi restrittivi e particolarizzati, senonché in quanto visibilità dell'azione pubblica essa è restata un'acquisizione inalienabile. Non stupisce, quindi, se talvolta l'attività pubblica è percepita e sentita essenzialmente come propaganda. Questa appercezione è sintomatica, peraltro, dal punto di vista culturale.

Gregorio XV, con la costituzione *Inscrutabili divinae* del 22 giugno 1622, crea la Sacra Congregatio de Propaganda Fide, che ebbe come incarico principale di fare del proselitismo cristiano specialmente nelle regioni recentemente scoperte e di riconquistare all'universalità cattolica i terreni perduti per effetto delle eresie protestanti. I sovrani stessi sono animati da proponimenti non dissimili. Luigi XIV è spronato dal grandioso disegno di consolidare la nazione francese, di fondere in una prospettiva unitaria culture e tradizioni disparate, d'omogeneizzare le opposte credenze religiose, di fare amare ed ammirare la Francia all'esterno e all'interno. Tutti i mezzi sono buoni per raggiungere questo fine: le *congrégations de propagande*, le *dragonnades*, la persuasione soave e la repressione brutale. La creazione stessa d'un corpo di polizia non permise, in effetti, d'introdursi là dove la *privacy* regnava sovrana? Il primo atto del luogotenente reale non fu la soppressione della corte dei miracoli?

Le repubbliche non furono da meno dei sovrani in cotanta bisogna. Ci si ricordi della repubblica di Ginevra: i libri, gli atlanti, le relazioni in cui fossero descrizioni e notizie sulla storia, sulla politica, sul territorio ginevrini erano considerati propaganda nefasta, e quindi da combattere. Le vicende d'un Broccardo Borrone, d'un poligrafo come Gregorio Leti o d'un cartografo della fama d'un Vincenzo Coronelli sono abbastanza note per essere qui ripetute.

Però solo con la rivoluzione del 1789 la propaganda diventa un fatto organizzativo permanente, durevole, globale. Un fatto non già di sovrani e di classi dirigenti, ma di masse. Napoleone si rivela un geniale propagandista; subito s'afferma come un incomparabile creatore, suscitatore, utilizzatore di miti e di speranze rivoluzionari. Con arte ed abilità consumate giustifica le sue imprese, le prepara; suscita agitazioni, ottiene collaborazioni, consensi, ammirazioni. Il nazionalismo francese si orna dei principî di libertà, fraternità, uguaglianza e dissimula sotto le spoglie dell'universalità gli interessi della *grande Nation*. In una lettera del 15 dicembre 1815, ripercorrendo idealmente gli anni delle «follie» rivoluzionarie, Joseph de Maistre scriveva, con la perspicacità che nemmeno le sue manie reazionarie riuscivano ad offuscare, che nel carattere, e soprattutto nella lingua dei Francesi c'è una forza di proselitismo che supera l'immaginazione: «la nazione intera non è che una vasta propaganda».

Da allora, e poco a poco dappertutto, la propaganda diventa il mezzo piú importante di regolazione della vita sociale [Lerner 1951]. I contorni definiti, netti, tra pubblico e privato diventano di piú in piú tenui, sfumati. Il privato tende ad essere pubblicizzato dall'irrompere sulla scena sociale delle grandi forze collettive. E proprio perciò è necessario rendere significativi comportamenti e atteggiamenti nati nel passato e fungibili nella sfera del privato. La propaganda diventa cosí il mezzo piú adeguato per fornire significanze, seppure apparenti, alle logiche delle azioni collettive, per mettere in rapporti di reciprocità spazi sociali distanti, per offrire e sfruttare relazioni e mediazioni.

La prima guerra mondiale è il momento d'affermazione massima di questa tendenza. La guerra permette alla propaganda di manifestare tutte le sue potenzialità, d'esercitare tutte le sue funzioni nei contesti piú disparati ed inattesi, di diventare insomma un elemento essenziale per un determinato tipo di vita associativa. E le conseguenze di tutto ciò saranno profonde e durature. Gli slogan utilizzati per propagandare l'unità nazionale, l'autodeterminazione, per sostentare gli sforzi guerreschi, riusciranno a far dimenticare le divisioni di partito, le riforme agrarie, i programmi di cambiamenti sociali e istituzionali. Le energie di tutti gli individui e di tutti i gruppi sociali erano costantemente mobilitate ed utilizzate consapevolmente, erano incanalate verso uno scopo unico, comune. Il che, ovviamente, metteva momentaneamente nel dimenticatoio divisioni e conflitti.

La propaganda è la panacea per rinsaldare il morale, la coesione interna, per ottenere l'unità nazionale, ma altresí per sobillare il nemico, per seminare nel campo avverso la zizzania. L'inglese Charles Masterman, geniale artefice della propaganda britannica dal settembre 1914, mette a punto una strategia propagandistica penetrante, sinuosa, bonaria, senza apparenti pretese, ma straordinariamente efficace. Il 14 maggio 1915, appena una settimana dopo l'affondamento del piroscafo *Lusitania*, lancia il rapporto Bryce che attraverso uno scarno elenco di fatti, descriveva l'inumano comportamento dei Tedeschi in Belgio. Stampato e diffuso, in poche settimane, in una trentina di lingue, questo rapporto suscitò l'emozione e l'orrore di milioni di persone e procurò alla causa degli Alleati simpatie ed appoggi internazionali inattesi.

Slogan popolari, immagini semplici, articoli scarni e canzonette spiritose irridevano e beffeggiavano il nemico; la bestialità, la ferocia, l'inumanità di quest'ultimo diventavano motivi per ornare e illustrare persino le carte da pacchi: le massaie portavano a casa generi alimentari e merci in involucri su cui immagini vistose ed il neretto dei caratteri tipografici rammentavano l'ignominia e le sventure del *Lusitania*, del Belgio o di Edith Cavell, l'intrepida infermiera uccisa dai Tedeschi perché aveva aiutato alcuni soldati alleati a sottrarsi alla prigionia.

Campagne di stampa accuratamente orchestrate allontanarono dalla vita pubblica Lord Haldane, l'efficiente ministro della Guerra, solo perché aveva un tempo espresso la sua fervida ammirazione per Hegel e per altri filosofi tedeschi; cacciarono Winston Churchill dalla carica di primo Lord dell'Ammiragliato dopo il fallimento dell'impresa dei Dardanelli; misero alla gogna in maniera piú che malvagia la reputazione e l'onore di migliaia di persone colpevoli d'obiezione di coscienza e gettarono dubbi e sospetti su tanti specchiati cittadini ritenuti soggettivamente favorevoli al nemico.

Diffondere, spargere in lungo e in largo fedi, idee, notizie, propalare miti e credenze, favorire questo o quello, diventa un'attività corrente, un esercizio banale. Il fondamento e le ragioni di questi attività-esercizi restano però avvolti nel vago, nell'ambiguo, nel misterioso. Sembra una necessità dalla quale sia difficile

sottrarsi, tanto da far pensare alla propaganda come a un male necessario? A tal riguardo i pareri sono discordi. I piú pensano che la propaganda può diventare un male se i propositi di chi la promuove sono perfidi, se la situazione in cui la diffusione del messaggio avviene è precaria e se il mezzo e le condizioni di ricezione restano infidi. Pochi ne fanno il male assoluto e ne imbastiscono persino il processo. Il fatto che ne fornisce l'occasione è quasi emblematico. Eccone i punti forti: il 16 settembre 1914 un foglio locale, il «Dumfries Standard», pubblica un articolo in cui si raccontano, con toni tra l'irritato e il patetico, le sventure d'una conterranea, Grace Hume, infermiera ventitreenne nell'ospedale da campo di Vilvoorde, in Belgio. Prima ferocemente seviziata, poi mutilata dei seni, la Hume sarebbe morta bruciata con tutti i ricoverati e il personale ospedaliero. L'articolo si fondava su un biglietto, scritto poco prima di morire, della signorina Hume e sulla testimonianza, anch'essa scritta, d'un'altra infermiera, tale Mullard, sfuggita miracolosamente all'orrendo massacro. Ripresa da quasi tutti gli organi della stampa inglese, riassunta da moltissimi giornali del Continente e delle Americhe, la notizia dello scempio produsse un'emozione enorme. Dalla notizia di questo atroce misfatto ognuno cavava una ragione di piú per continuare a lottare contro un nemico brutale, disumano, che aveva colpito a tradimento il «piccolo Belgio coraggioso», che aveva violato spudoratamente i trattati internazionali, i famosi «pezzi di carta» del Kaiser, questo «cane pazzo d'Europa», questo sfrontato che aveva osato diffamare l'esercito inglese chiamandolo «The Old Contemptibles».

Inutile ricordare che la storia messa in circolazione dal giornale di Dumfries era stata inventata di sana pianta da una ragazzotta diciassettenne, Kate Hume, isterica sorella della crocerossina data per trucidata, la quale invece godeva d'una buona salute e lavorava in un ospedale di Huddersfield. La poveretta non era stata mai in Belgio e la signorina Mullard era un personaggio inventato dalla fantasiosa e delirante ragazza. La falsificatrice venne immediatamente processata e condannata severamente, ma la storiella continuò a circolare nonostante la pubblicità data al processo e le ripetute ed insistenti smentite di tutti gli uomini di buona volontà.

Quest'esempio inglese s'aggiungeva a tutte le altre storie di stupri, mutilazioni, massacri, violenze carnali, di cui gli Alleati accusavano giornalmente i Tedeschi. Né costoro furono da meno dei loro avversari: l'agenzia stampa Wolff-Bureau trasmetteva a getto continuo notizie sulla diffusione di bacilli della peste e del colera, sull'accecamento di prigionieri tedeschi da parte soprattutto dei Francesi, ma anche degli altri Alleati. E ciò era parte integrante non solo della risposta al nemico ma anche di quella «nuova politica» che dalla fine delle guerre napoleoniche mirava a coinvolgere tutti gli strati sociali in un tipo di partecipazione politica piú genuinamente popolare, piú vitale e piú significativo, e che è stato successivamente chiamato la nazionalizzazione delle masse, «religione laica, la prosecuzione, dai tempi primordiali e cristiani, di un modo di considerare il mondo attraverso il mito e il simbolo, di manifestare le proprie speranze e timori in forme cerimoniali e liturgiche» [Mosse 1974, trad. it. p. 242].

Che la maggior parte delle notizie diffuse fossero delle menzogne volgari, un

groviglio di bugie e di pettegolezzi inconsistenti, è un fatto. Ma esse furono credute, accettate come vere, e considerate, almeno nella maggior parte dei casi, come inesistenti quando rivelatesi false. Potenza della propaganda, malizia della sua perfidia, oppure eccezionalità delle situazioni che fanno nascere e diffondere informazioni false ma utili psicologicamente, che lasciano correre gli amalgama piú grossolani perché tamponino le falle? Eccezionalità di situazioni in cui riesce difficoltoso conciliare il diritto alla critica con il dovere del rispetto e della cautela?

Le situazioni speciali, eccezionali, talvolta sapientemente sfruttate, permettono di capire le funzioni della propaganda, il ruolo che in certe congiunture arriva a svolgere. Non è quindi un caso se è stata la prima guerra mondiale a permettere l'incontro dei mezzi di comunicazione di massa con le necessità militari e le esigenze della società di massa, a rivelare insomma la propaganda.

La situazione eccezionale ha permesso alla propaganda d'essere utilizzata come strumento vero e proprio di governo in Germania al tempo del regime nazista [Bramsted 1965], e del pari, ma per finalità differenti, dai regimi socialisti situati nella sfera d'influenza sovietica [Barghoorn 1964; Clews 1964].

Che la situazione congiunturale assai speciale abbia permesso di spacciare massicciamente un falso demenziale della fattura dei «protocolli dei savi anziani di Sion», è ormai una banalità [Cohn 1967]. Ciò che è meno noto è che le tirature di quel lurido centone aumentano e sono vendute nei momenti di tensione, di crisi e di conflitti intensi, allorché la funzione del capro espiatorio funge da valvola di sicurezza. Si può dire la stessa cosa delle grandi purghe e dei processi nei sistemi comunisti [Kriegel 1972; Monnerot 1963].

La propaganda, lungi dall'essere qualcosa di artificioso che condiziona malamente gli uomini attraverso una miriade di tecniche e di espedienti [Lerner 1951; Domenach 1973], è piuttosto il rivelatore e lo sfruttatore di situazioni eccezionali o particolari in cui gl'individui agiscono in funzione di categorie che non sono piú quelle della razionalità e della verità, oppure di situazioni in cui la Ragione e la Scienza hanno poco o punto presa. Per capire la natura della propaganda, il suo modo d'essere, le sue tecniche, i suoi effetti, bisogna, dunque, piú rigorosamente delimitare la problematica, non farsi trarre in inganno dalle apparenze e dai luoghi comuni, e soprattutto non ridurre la propaganda alla politica. Bisogna cominciare col riconoscere che non esiste una propaganda in generale, ma al contrario che esistono propagande in tutti i compartimenti della vita sociale e che i canali di trasmissione sono innumerevoli e non riducibili alla stampa, alla radio, alla televisione, al cinematografo e ad altri mezzi di comunicazione di massa soltanto. La propaganda si fonda sempre su stati d'animo, su credenze diffuse, su situazioni esistenziali per mobilitare e catalizzare volontà in una direzione determinata, la quale altrimenti non sarebbe stata scorta collettivamente. La propaganda parte dal riconoscimento d'uno stato di fatto e lo valorizza fornendogli informazioni e indicandogli obiettivi o mete. Deve far ricorso al codice, al supporto, agli oggetti che sono consueti ed apprezzati dal gruppo sociale cui si rivolge. Fornisce informazioni, comunicazioni, ma queste debbono essere non totalmente estranee ed ostiche al mondo del ricevente.

S'è tentato di distinguere tra informazioni e comunicazioni nel campo della

politica, dell'economia, dell'etica, per separare poi la propaganda dalla pubblicità e dalle relazioni pubbliche. La propaganda si troverebbe allora nel dominio della politica, mentre le altre nel settore dell'economia e commercio e delle istituzioni integrative. Nel passato una tale distinzione poteva avere qualche validità ed utilità. Si poteva infatti ammettere che il *bureau d'adresse*, poi di *rencontres*, creato nel 1630 da Théophraste Renaudot avesse ruoli e funzioni totalmente differenti da quelli della Congregatio de Propaganda Fide, sorta nel 1622. Si poteva insomma riconoscere la separazione tra istanze politiche, economiche e culturali. Per i nostri tempi ciò non è piú possibile.

Senza scomodare Veblen, Mills e Galbraith, si può senz'altro ammettere che esiste ormai una solida interdipendenza fra i settori in questione. Le società multinazionali hanno delle vere e proprie politiche culturali e tutti gli stati fanno della pubblicità commerciale in favore delle imprese pubbliche in particolare e delle imprese nazionali in generale (Visitate l'Italia terra del sole, Comprate i prodotti svizzeri, Bevete vino francese, Proteggete il lavoro tedesco). Amministrazioni pubbliche e private, accademie e chiese ricorrono alle relazioni pubbliche esattamente come l'Olivetti o la Fiat.

Tra l'economia, la politica e la cultura i confini sono ormai indefinibili. Anzi, questi settori utilizzano informazioni e comunicazioni che non sono piú peculiari a ciascuno d'essi. Tutte sono informative, persuasive e suggestive. Raramente gli scopi cui mirano sono specificatamente delineati. La pubblicità si rivolge all'uomo quale consumatore di beni e di servizi per convincerlo a servirsi di questi beni e di questi servizi; le relazioni pubbliche vogliono favorire lo sviluppo d'una atmosfera d'interessi e di simpatia per il produttore dei beni e dei servizi; la propaganda vuole ottenere l'adesione a un sistema ideologico. Basta guardare la televisione, sfogliare un giornale o ascoltare una radio per rendersi immediatamente conto che gli scopi specifici d'ognuna di queste attività sono dei miraggi. L'adesione ideologica prepara l'interesse e le simpatie e questi determinano la scelta d'un bene o d'un servizio. In altri termini, si ha a che fare con un mezzo con varie sfaccettature ma mirante a un solo scopo: far partecipare, ottenere accordo ed adesioni, al fine d'integrare e di adattare [Ellul 1962; 1963; 1976]. Propaganda-pubblicità-relazioni pubbliche costituiscono una modalità dello scambio sociale come forma organizzatrice della società [Jeudy 1977; Robin 1973], e, secondo un'interpretazione radicale estrema, sono il sostegno d'un rapporto fondato sullo sterminio (nel senso di compimento e di superamento) dei valori, sulla morte e sulla distruzione dell'ordine della produzione e dei desideri [Baudrillard 1976; 1979].

La vecchia concezione secondo la quale la pubblicità sarebbe informativa e la propaganda manipolatrice e truffaldina, sembra ormai superata. Certo, esistono garanzie e vincoli per proteggere contro la pubblicità menzognera e sleale, mentre si è totalmente privi di difese contro la propaganda bugiarda. Ciò è poco significativo, giacché i casi limite sono rari, e soprattutto pericolosi. Nei sistemi liberal-democratici la menzogna e la slealtà, come le bugie, non possono avere vita lunga. I pericoli cui s'incorre praticando il mendacio non sono soltanto d'ordine giuridico. Le perdite di considerazione e di rispettabilità possono rivelarsi

catastrofiche. In un sistema politico totalitario la menzogna assoluta è pericolosa. La segregazione ideologica, le cortine di ferro e di bambú sono oggi praticabili con grandi difficoltà e le possibilità di verifica, di confronto, di controllo sono meno difficili oggi di quanto avvenisse nel passato. Un solo esempio basterà: quello della dissidenza nei regimi del socialismo reale.

Pubblicità e propaganda sono le facce, oggi, d'uno stesso fenomeno. Concetti interdipendenti, si fondono e si confondono in quello piú generale di comunicazione, intesa come attività di trasmissione e di relazione. A voler essere precisi, si potrebbe aggiungere che all'interno della comunicazione sociale la pubblicità esige una partecipazione minima, mentre la propaganda esige una partecipazione massima; che la pubblicità tratta d'un argomento particolare a proposito di uno scopo particolare, mentre la propaganda volteggia sempre piú o meno nel generale e per scopi anch'essi piú o meno generali. Al di là di questi distinguo, resta il risultato ultimo: ambedue vogliono un consenso, un consenso su cose precise o un consenso sulle modalità per la produzione d'un consenso. In questo senso si può dar ragione a Ellul [1976] quando decide di parlare di propagande e di ridurre, in ultima analisi, la propaganda stessa all'insieme dei metodi utilizzati da un potere (politico o religioso) allo scopo di ottenere degli effetti ideologici o psicologici.

Se si riduce la propaganda a comunicazione, e quindi a scambio sociale, si deve affermare che questa esiste soltanto nelle società pluraliste e policentriche? Non esiste nei regimi totalitari e in quelli tradizionali, cioè là dove le strutture sociali non consentono che uomini ed ideologie e beni e servizi concorrenti possano trovare l'appoggio di gruppi determinati? Le risposte a queste domande debbono essere ambigue, come del resto profondamente ambigua è la realtà sociale. Poiché non è possibile distinguere il momento in cui si suscitano, canalizzano e stimolano bisogni precisi da quello in cui si compiono le scelte effettive (questo anziché quello, contro questo e contro quello, né per questo né per quello), è difficile negare in quei tipi societari la comunicazione. Si può al piú descriverne le particolarità, le lentezze, le inerzie, le divisioni e le rivalità, nonché le modalità diverse nell'accettazione e nella ricezione. Certo, la comunicazione è ufficiale, quindi di tipo monopolista, senonché il gradimento e l'accettazione non si manifestano necessariamente in maniera automatica. Si dubita d'una notizia «vera» solo perché emessa da un committente ufficiale; ci si fida d'una comunicazione non verificata né verificabile giacché ricevuta attraverso un canale non ufficiale, alternativo, dissidente. Se il rifiuto alla luce del sole d'una notizia o di un'idea è pericoloso, o semplicemente impraticabile, la neutralizzazione della comunicazione è corrente grazie a barzellette, a giochi di parole, ad allegorie piú o meno spiritose, a mezzi di diffusione assai rudimentali.

Le condizioni della comunicazione variano da un regime all'altro, da una società all'altra, eppure i meccanismi della stessa restano, in ultima analisi, identici. Perciò li si può confrontare, in quanto meccanismi similari per la produzione di beni simbolici. Tutti, infatti, fanno conoscere idee, uomini, prodotti, servizi; spiegano perché bisogna intervenire in Afghānistān o perché bisogna ritirarsi dal Vietnam; perché non bisogna confondere lo sport con la politica e la politica

con gli affari; perché bisogna continuare a fare politica con lo sport e con gli scambi commerciali; oppure perché bisogna comprare una vettura Skoda o Lada anziché Lancia o Volkswagen.

Questa convergenza della pubblicità e della propaganda nella comunicazione in tutte le società industriali, indipendentemente dal tipo di regime politico-economico, è accelerata e rafforzata dalle mutazioni tecniche subite dai mezzi di trasmissione (stampa, radio, TV, cinema, ecc.). Marcuse, e con lui numerosissimi altri autori dalle idee politiche meno radicali del tedesco-americano, l'aveva avvertito in un celeberrimo passo dell'*One-Dimensional Man* [1964]: «L'apparato produttivo, i beni ed i servizi che esso produce, "vendono" o impongono il sistema sociale come un tutto. I mezzi di trasporto e di comunicazione di massa, le merci che si usano per abitare, nutrirsi e vestirsi, il flusso irresistibile dell'industria del divertimento e dell'informazione, recano con sé atteggiamenti ed abiti prescritti, determinate reazioni intellettuali ed emotive che legano i consumatori, piú o meno piacevolmente, ai produttori, e, tramite questi, all'insieme. I prodotti indottrinano e manipolano; promuovono una falsa coscienza che è immune dalla propria falsità. E a mano a mano che questi prodotti benefici sono messi alla portata di un numero crescente di individui in un maggior numero di classi sociali, l'indottrinamento di cui essi sono veicolo cessa di essere pubblicità: diventa un modo di vivere. È un buon modo di vivere – assai migliore di un tempo – e come tale milita contro un mutamento qualitativo. Per tal via emergono forme di *pensiero e di comportamento ad una dimensione*» (trad. it. pp. 31-32).

L'osservazione di Marcuse contiene una parte di verità; essa comunque intravede, benché con forti lenti d'ingrandimento, la peculiarità del fenomeno nei tempi nostri. Non si mira piú al bene o al servizio, all'idea o alla fede, ma unicamente al simbolo. Beni, servizi, idee hanno il ruolo universale di segni sociali, stanno a significare l'appartenenza all'*in-group* e l'opposizione all'*out-group*. Perciò la propaganda è diventata informazione e l'informazione comunicazione. Quello che conta non è piú la propaganda per questa o per quella idea; la pubblicità per questi beni o per quei servizi, il *good will* per questa o quella istituzione, ma la difesa, il consolidamento, l'allargamento dei consensi intorno alla norma legittima, ai modelli culturali pertinenti. La comunicazione sociale assicura cosí la coesione interna riducendo o limitando le capacità d'aggregazione delle subculture, dei separatismi sociali, etnici, regionali. La diffusione dell'*American way of life* è piú utile e profittevole per gli Stati Uniti di tutte le propagande incentrate sulla superiorità o sui vantaggi del mondo libero e dei regimi liberal-democratici sulle democrazie popolari.

Affinché la comunicazione possa stabilirsi, è necessario che il messaggio emesso sia ricevuto. Cosa e come fare affinché il pubblico a cui tale mezzo è destinato possa riceverlo?

Questo punto è capitale. L'identificazione e la localizzazione del destinatario sono compiti tanto difficili quanto la corretta valutazione delle sue attese e delle sue aspettative. Le diverse inchieste empiriche sui lettori, sugli ascoltatori, sui recettori non fugano tutti i dubbi, non rispondono a tutti gli interrogativi che molto naturalmente vengono in mente.

La bella ricerca storica di Allen [1965] è una ricostruzione attenta e minuta della vita giornaliera d'una cittadina della Bassa Sassonia e mostra chiaramente il divario esistente, e per un periodo di tempo relativamente importante, a proposito dell'antisemitismo, tra i nazisti fanatici e il resto della popolazione. Per i nazisti la propaganda antisemita doveva avere la precedenza su qualsiasi altra attività, era insomma il compito piú importante dei militanti; per la popolazione comune invece si trattava di chiacchiere di scarsa importanza, che non potevano in alcun modo colpire gli ebrei conosciuti e coi quali s'intrattenevano rapporti d'ogni sorta. Donde, nel pubblico non nazista attivo, una generale indifferenza rispetto alla propaganda antisemita e alle sue eventuali conseguenze nefaste.

In questa stessa direzione vanno la maggior parte delle ricerche sui mezzi di comunicazione di massa [Lazarsfeld 1967] e sulle influenze personali [Katz e Lazarsfeld 1955], che arrivano tutte alla conclusione che le propagande sono un insieme di simboli, scritti, stampati, orali, visivi, musicali, che tentano di marcare le opinioni, le credenze e le azioni, massime su argomenti controversi. Analizzando piú particolarmente il contenuto del messaggio, è stato inoltre possibile individuarne il tipo di risposta dato allo stimolo e da chi. Si sa perciò che una campagna elettorale impegnata non riesce ad implicare e ad interessare se non una parte degli elettori, e soprattutto quegli elettori i cui convincimenti erano già bell'e fatti. Si sa altresí che il ruolo del recettore nella ricostruzione del significato e dell'interazione in generale è molto importante, e che quelli che ascoltano hanno, in generale, interessi comuni con quelli che parlano. Sono questi i fattori costitutivi degli universali del dialogo di cui si parla nella teoria della competenza comunicativa?

Probabilmente, la comunicazione in generale e l'interazione simbolica in particolare non sono soltanto orientate verso la comprensione reciproca o il consenso, ma anche verso la realizzazione di fini sovente incompatibili. L'esempio piú corrente è l'astensionismo politico, che nelle grandi democrazie storiche, Stati Uniti d'America e Svizzera, raggiunge quote cosí elevate che taluni analisti ne fanno un prerequisito, come apatia politica, per la stabilità del sistema, per sottrarlo alle lotte faziose, alla polarizzazione pericolosa.

Il cittadino che non va mai a votare, che si disinteressa dell'andamento delle cose pubbliche, accetta sovente pienamente i valori del suo sistema politico, è soddisfatto del suo funzionamento, fa fiducia alla classe politica a cui n'è stato dato l'incarico, ma non può o non sa rinunziare alle sue proprie comodità personali e trovare cosí il tempo per informarsi ed andare a votare. Questo cittadino non sarà punto raggiunto dalle campagne propagandistiche che vorranno renderlo piú cosciente del suo impegno civico, che vorranno convincerlo della necessità d'una piú impegnativa e responsabile partecipazione. Succede regolarmente il contrario: i cittadini che votano regolarmente saranno confermati dalla campagna nelle loro pratiche e nei loro convincimenti; gli indecisi saranno raggiunti in una proporzione variabile, da epoca a epoca, ma nell'insieme molto bassa; gli astensionisti, sistematici ed episodici, non s'accorgeranno nemmeno dello sforzo informativo e persuasivo fatto nei loro riguardi. Chi ha degli interessi ricerca le informazioni e fonda cosí la sua partecipazione.

Il messaggio raggiunge o non raggiunge un pubblico molto composito, si dovrebbe parlare piuttosto di pubblici diversi, dagli interessi disparati, esposto alle emissioni in maniera molto differenziata. La ragione è semplice. La comunicazione-propaganda sollecita individui in situazioni e in condizioni che nulla hanno in comune con la situazione e la condizione reali che essi affronteranno allorché vorranno, o dovranno, agire.

Per far giungere il messaggio e renderlo percepibile sono stati escogitati diversi espedienti. Un'attenzione particolare è stata riservata alla scelta degli stimoli, dei segnali per attirare l'attenzione e suscitare l'interesse. Ma di che natura debbono essere questi stimoli, come associarli fra di loro?

Sulla natura degli stimoli non si è andati oltre quello che il behaviorismo ripete da anni. Sull'associazione, invece, s'è detto che i messaggi debbano essere brevi, perentori, comprensibili di primo acchito, cosí da potersi facilmente ripetere e ricordare. Condensare, semplificare, ripetere sarebbero le condizioni per creare disponibilità alla ricezione, nonché passività emotiva e compartecipazione sentimentale. Inoltre, affinché il messaggio colpisca giusto, deve contenere affermazioni apodittiche, apparentemente incontrovertibili, rapidamente selezionate: è assolutamente opportuno che una sola questione sia ritenuta. Le trattazioni astratte debbono essere bandite poiché lasciano troppi margini all'ambiguità, quindi alle interpretazioni personali.

Il problema deve apparire semplice e l'azione per risolverlo banale. Perciò bisogna far ricorso a principî, competenze e credenze indiscutibili. Gli esempi citati sono i messaggi che durante la prima guerra mondiale furono da tutti fortemente sentiti e recepiti: «Terra e Pace», «La terra ai contadini», «Dopo questa, mai piú guerre». Si tratta di ricette consigliate dal buon senso e dalla pratica pubblicitaria, per cui è vano farne un'analisi critica. Ciò che importa rilevare è che il messaggio auspicato da questa precettistica deve essere mutilo. Un messaggio nella sua interezza «non passa». Deve valersi solo degli argomenti favorevoli, deve rigettare i contrari, o ridicolizzarli come irrilevanti, non pertinenti, poco importanti. Dubbi, perplessità, contraddizioni, vanno evitate. I luoghi comuni, la semplicità, l'attestato, il trasferimento di sentimenti da un soggetto a una situazione, la certezza di detenere la verità, di fare e di pensare come tutti quanti, restano le regole da seguire [Brown 1963; Gordon 1971].

Tutto ciò, è stato detto, è precettistica dettata dalla pratica e dal buon senso. Ma è una precettistica che sa fare i conti col funzionamento dei processi cognitivi e affettivi, elaborando una rappresentazione localmente compiuta e nello stesso tempo un progetto di senso. Il che fa della propaganda-comunicazione una specie d'argomentazione, una logica discorsiva? Se cosí è, quali meccanismi rendono ciò possibile?

È normale, per esempio, dar credito a un'informazione o a un'opinione provenienti da una fonte stimata e rispettata, che gode di prestigio e di fiducia. Questa fonte diventa allora l'elemento indispensabile per la valutazione. Appena avvenuta la memorizzazione, si dimentica però e subito la fonte stessa in quanto quadro di riferimento. Si adottano di preferenza le idee e le opinioni della maggioranza. La conformità, la paura di non essere come tutti quanti gli altri, la sottomissione all'autorità che cancella qualsiasi sentimento di responsabilità individuale [Milgram 1974] sono componenti essenziali di questa meccanica, che in certi casi può persino divenire una vera e propria tirannia psicologica. La suggestione che esercita l'opinione corrente, il peso delle idee della maggioranza pesano quanto il parere d'un esperto in un campo specifico dato. Perché?

Giova riprendere il discorso da un altro angolo d'attacco. Per vivere si ha bisogno d'informazioni. Siccome è impossibile che ciascuno acceda individualmente a tutti i saperi, donde la tendenza a privilegiarne uno a detrimento di tutti gli altri, bisogna rivolgersi a certe persone, le quali per ragioni di specializzazione, di competenza, di ruolo o di status possono procurarli. Chi fornisce l'informazione sa cose che quello che riceve non sa o non può procurarsi facilmente. Si deve credere e far fiducia a quello che il competente comunica, purché sia verosimile. Naturalmente l'emittente deforma un po' il messaggio a causa dei limiti insiti nelle sue stesse facoltà psicologiche: difetti di memoria, d'osservazione, deficienze logiche, errori d'associazione, illusioni derivanti dall'introspezione, pregiudizi, chiusure mentali, sofismi involontari, fattori di focalizzazione inerenti alla biografia, interessi personali che spingono ad essere perspicuo qui e disattento là, ecc. ecc. La deformazione del messaggio può essere piú o meno grande, ma in nessun caso può superare le barriere di ciò che il ricevente è in grado d'accettare come verosimile. Il ricevente, che non ha i mezzi di verificare la «verità» del messaggio, resta tuttavia sottomesso alla pressione dell'inferenza. È vero che per scegliere tra questo o quel comportamento bisogna inferire nell'incertezza; è vero che la decisione è un atto di conoscenza nell'incertezza, ma rimane altrettanto vero che la mancanza di dati è supplita da generalizzazioni possibili grazie ai propri *pattern* culturali o al ricorso ad abitudini precostituite. Qui il criterio della verosimiglianza è dirimente.

La deformazione o la strumentalizzazione del messaggio possono essere volute, intenzionali, non dipendenti dalle limitatezze delle facoltà umane; possono essere al servizio d'un gruppo, d'una classe, d'un partito, d'una religione, d'un dittatore. Ma come fare per dimostrare l'intenzione soggettiva pienamente conscia di chi deforma, strumentalizza e diffonde il messaggio? Bisogna dimostrare caso per caso che si tratta d'una scelta deliberata, e ciò non è facile. Si pensi all'esempio di tanti militanti comunisti che per anni e anni hanno contestato l'esistenza dei campi di lavoro forzato, che hanno elogiato ed inneggiato all'umanesimo di Stalin e che hanno negato l'esistenza di purghe e di processi politici. Nessuno di essi credeva di barare e di raccontare menzogne. L'accettazione d'un punto di vista iniziale li spingeva a leggere la realtà con occhi diversi da quelli degli avversari. La rappresentazione della realtà si fa con delle parole e con queste parole si creano classificazioni, si dà rilievo a certi aspetti della stessa realtà. Tutto s'acquista attraverso il linguaggio, anche l'esperienza del reale. Le parole sono dei simboli, certo, ma anche rappresentazioni della realtà. Questa è data dalle parole, mai globalmente ma per piani o livelli.

La percezione fornisce aspetti accessibili al consenso, ma non dice nulla sulla significazione e sul valore di queste percezioni. Queste provengono da norme culturali, da valori significanti, dalla ragione simbolica. La comunicazione-pro-

paganda utilizza prima immagini e simboli, poi nozioni e concetti. Esprime cosí un rapporto con l'oggetto e guida la genesi di questo rapporto giocando sul dislivello esistente tra la percezione che rende la presenza materiale dell'oggetto e la concettualizzazione che lo fa supporre assente. Il carattere fluido di tutto ciò permette al soggetto di stabilire un rapporto con l'oggetto e d'appropriarsene grazie appunto al doppio processo presenza/assenza. La comunicazione-propaganda funziona, dunque, secondo le stesse regole di funzionamento della logica naturale, di cui probabilmente è una modalità. Infatti, al pari della logica naturale, procede per negazione d'uno dei due elementi in equilibrio o per soppressione della relazione che li unisce; ricerca e utilizza frasi che accentuano la polarità e valorizzano l'elemento piú forte della stessa polarità; sfrutta la valorizzazione, che separa gli elementi in due parti, di cui una è buona e l'altra cattiva, e solo quella buona è conservata per i bisogni dell'argomentazione.

Gli studiosi di logica naturale hanno rilevato che ciò è dovuto a una certa inerzia cognitiva di cui tutti i soggetti sono piú o meno affetti. Contrariamente a quello che un razionalismo sfrenato ha fatto credere per anni, la nostra tendenza al non-logico, al non-razionale è piú importante (Pareto l'aveva ben visto) del nostro gusto per le razionalizzazioni. Le nostre capacità d'intellettualizzazione sono piú forti delle tendenze al ragionamento razionale e sistematicamente coerente. I processi d'intellettualizzazione e discorsivi, contrariamente a quelli razionali, sono sensibilissimi all'imprevisto, alla fantasia, alla discontinuità.

Su questa base, che è la stessa del pensiero naturale, si situano la propaganda e tutte le altre forme di logica naturale. Non meraviglia, quindi, l'analogo impiego selettivo degli stereotipi linguistici, delle formule bell'e fatte, il medesimo procedere dallo sconosciuto al conosciuto, dall'eterogeneo all'omogeneo, e soprattutto che la causa e l'effetto sono dati sulla base d'un criterio di vicinanza spazio-temporale e di co-occorrenza, col risultato che si constatano quasi sempre una forte confusione tra la consecuzione e la conseguenza. È stato detto che la propaganda è un discorso orientato da una conclusione posta al principio; che questo discorso è sempre affermazione e spiegazione, mai scoperta; che le finalità non sono quelle della verità bensí della verosimiglianza. Non è lo stesso meccanismo dell'argomentazione e della retorica? Propaganda come una specie di logica naturale, come una forma d'argomentazione, di retorica? La risposta deve essere positiva. Come la logica naturale e come tutte le logiche brute, la propaganda si destreggia tra diversi tipi di ragionamento e di tecniche discorsive per abbordare un argomento, un soggetto, un oggetto, in funzione delle prospettive scelte; non ha bisogno, e perciò non vi ricorre quasi mai, di sistematizzazione, e preferisce le analogie e le pseudoidentificazioni; uniforma e generalizza ciò che è differente e semplifica il complesso. Come la logica naturale, la comunicazione-propaganda ripartisce tutto in categorie che s'oppongono. L'assimilazione elimina le differenze o le porta alle sue estreme conseguenze. Joseph Gabel [1974, pp. 79-170] dà un'infinità d'esempi, fra cui tre veramente significativi. 1) «De Gaulle era contro il comunismo; anche Hitler lo era; quindi De Gaulle = Hitler». 2) «I trockisti sono contro il Fronte popolare; anche Hitler...» 3) «I nostri avversari contestano i risultati delle elezioni nei paesi a democrazia popolare. Essi dicono che è impossibile che delle elezioni libere diano il 90 per cento dei suffragi al partito del popolo. Ma la verità è che sarebbe inimmaginabile il contrario. Sarebbe inimmaginabile che, essendo libero di farlo, il popolo non desse i suoi suffragi al partito del popolo. È la percentuale ottenuta dal partito del popolo in un determinato paese che dà la misura della libertà di questo paese. Cosí il 30 per cento del Fronte democratico italiano è la misura della libertà reale del popolo italiano» [*ibid.*, pp. 84-85, 94, nota 17].

Opponendo i due termini, evitando d'analizzare le relazioni che potrebbero esistere tra essi, è agevole classificare gli oggetti secondo un criterio d'esclusione e distribuirli in dualità: interessante / non interessante, gradevole/sgradevole, amichevole / non amichevole, accettato/rigettato, ecc. Classificare è sempre giudicare, dunque valorizzare. La neutralità o il giudizio cautelativo sono inconcepibili. Ogni comportamento, ogni ragionamento, ogni posizione è sistematicamente rapportata a una norma individuale o di gruppo. Gli esempi li si può trovare in una qualsiasi argomentazione del senso comune o nelle pagine della *Mia battaglia* (*Mein Kampf*) di Hitler. L'arte di un grande capo – scrive quest'ultimo – è l'arte di convincere il popolo che i piú diversi nemici appartengono a una stessa categoria: se si mettono insieme gli avversari piú svariati, i propri partigiani si convincono di lottare contro un solo nemico, e ciò rafforza la loro fede nel proprio diritto e aumenta la loro esasperazione contro quelli che attaccano. In questo ragionamento si esemplifica un'altra tecnica cui anche il pensiero naturale ricorre regolarmente: la neutralizzazione d'un argomento sfavorevole staccandolo dal suo originario quadro di riferimento e inserendolo poi in un tessuto ideologico molto diverso. Anche la propaganda fa uso corrente di questa tecnica, o se si preferisce di questo espediente. Si pensi alla parola democratizzazione usata correntemente. Essa può essere associata all'idea di scelta e anche a quella di uguaglianza. Le due cose non vanno necessariamente insieme. Si pensi all'espressione «democratizzazione dei consumi» che può significare cose assolutamente diverse a seconda delle rispettive saggezze politiche [Gordon 1971].

Per concludere su questo punto, la propaganda è una modalità della logica naturale e come questa combina nel suo argomentare l'emozione/sensibilità, la cognizione/intelletto, la volizione/disponibilità. Favorendo la modifica delle percezioni e dei giudizi di valore, accelera le mutazioni nei nostri atteggiamenti, e quindi cambia la nostra maniera d'agire.

Si può dire in piú che proprio perché la propaganda utilizza e sfrutta tutte le pieghe della logica naturale, essa accresce la vulnerabilità degli uomini alle manipolazioni? Le risposte a questa domanda sono infinite, e qui non vale la pena farne una classificazione tipologica. Si citeranno le piú importanti.

La prima considera che la propaganda non produca effetti là dove il pluralismo e policentrismo dell'informazione sono assicurati. Il che è improbabile. L'abbondanza d'informazioni non rende piú informati. Bisogna saper scegliere su che cosa si vuol essere informati e come, ed è a questo livello che oggi intervengono anche il produttore e il distributore di saponette o acque minerali.

La seconda sostiene che la propaganda produce effetti nella misura in cui si è esposti ripetutamente ai messaggi. In questo caso, la propaganda s'avvicina e si

confonde talvolta con l'apprendimento e con l'acquisizione di certi riflessi condizionati, insomma con la socializzazione, visto che quest'ultimo processo sfrutta in una proporzione notevole le possibilità della logica naturale. È stato obiettato che in questa maniera si riducono tutti i processi d'influenza e di persuasione a propaganda, e che a questa si subordinano altresí l'educazione e l'istruzione. Una tale riduzione sarebbe un'inammissibile confusione tra una disciplina che rispetta le regole dell'integrità, dell'imparzialità e dell'obiettività, e che fa parte dell'etica, e una pratica guidata unicamente dalla necessità del successo, e che perciò stesso appartiene alla politica. Altri hanno aggiunto che l'educazione/socializzazione ha un carattere di coercizione, mentre la propaganda ricorre alla persuasione e alla suggestione. Queste critiche restano estrinseche e sottovalutano i meccanismi reali all'opera nei processi di socializzazione. Basta riflettere su un solo punto per vedere le debolezze di queste critiche: propaganda e socializzazione utilizzano le parole ed attraverso queste vogliono modificare le nostre percezioni allo scopo d'ottenere un nuovo modo d'adattamento o, se si vuole, un adattamento reputato preferibile.

La terza è dell'avviso che la propaganda approfitta e sfrutta le componenti irrazionali della psiche (affettività, emozione, istinti, aggressione, odio, insoddisfazioni, pregiudizi, antipatie, necessità d'avere un capro espiatorio, ecc.), ne sfrutta il funzionamento o lo influenza al modo del *subliminal advertising*. Che la logica naturale faccia grande uso d'astuzie, scaltrezze, finte, e di tutta la panoplia della retorica, è notorio, com'è ben conosciuto che gli espedienti segreti, le simulazioni e le dissimulazioni sono stati sempre usati da scrittori d'ogni tempo per esprimere idee proibite e poco accettate [Strauss 1952]. Uno dei piú convinti sostenitori della vulnerabilità dell'uomo alla propaganda è lo scrittore russo Ciacotin [1952], il quale analizza il comportamento dell'uomo di fronte alla propaganda in base all'ipotesi pavloviana dei riflessi condizionati, e racconta come la resistenza al nazismo della socialdemocrazia tedesca fu vittoriosa nel 1932 solo laddove i militanti socialisti diedero prova di aggressività, forza, non-passività, e s'opposero al nemico con tecniche propagandistiche adeguate: cortei, bandiere, fiaccolate, sfoggio di potenza, rumori, orchestrazioni di ritmi e di cadenze rivolti a creare misteriose suggestioni, deliri ed estasi collettive. Alla violenza psichica bisogna opporre dei meccanismi d'autodifesa della stessa natura: «E per questo non c'è che un solo mezzo efficace... opporre ai fautori di guerra una propaganda violenta, controbilanciare i loro desideri di esercitare la violenza psichica con azioni equivalenti sullo psichismo delle masse, ma senza ricorrere a ciò che è nefasto dal punto di vista morale: alla menzogna. *Si può fare una propaganda dinamica, perfino violenta, senza violare i principî morali, base della collettività umana*» (trad. it. p. 597). L'eccesso d'una tale prospettiva è stato abbondantemente criticato, come è stata notata l'enorme sottovalutazione che si fa della situazione storica in cui quei fenomeni sono apparsi, e da cui ricevono una dimensione. I timori ed i tremori paventati si sono rivelati eccessivi. Anche la propaganda manipolatrice di simboli, di motivazioni, che suggestiona il cittadino, che lo persuade occultamente con nequitanza, come pareva a Packard [1957] succedesse in America dopo la fine della seconda guerra mondiale, s'è rivelata un mito eccessivo, per non dire irrealista. Le ricerche di Watzlawick [1976] sulle logiche della comunicazione e sulle costruzioni «delle realtà della realtà» l'hanno ridimensionata nelle sue giuste proporzioni, e con argomenti precisi e finora incontrastati.

Una quarta risposta è stata recentemente avanzata da Kapferer [1978], per il quale bisogna reinserire la propaganda nei fenomeni di persuasione ed ammettere che questa è poco efficace ed efficiente allorché il destinatario è fortemente implicato nella situazione o rispetto all'oggetto. Già era noto [Doob 1948] attraverso quali livelli si realizza l'adeguamento delle nostre opinioni personali alla socialità e si conosceva l'importanza del conformismo ambientale e delle costrizioni dei gruppi. Sono l'ambiente *e* il gruppo gli agenti per eccellenza per la sopravvivenza e il perpetuamento delle nostre abitudini. Ora Kapferer dimostra che informare il pubblico, fornirgli degli argomenti, non significa necessariamente arrivare a persuaderlo. Si può propagandare la nocività del tabacco ma ciò non spingerà la gente a rinunziare a fumare. La propaganda contro l'alcool, contro gli incidenti stradali o per la medicina preventiva non dà grandi risultati. Si può, certo, ricorrere a leggi repressive ed a regolamenti severissimi, ma si è anche qui lontano dall'aver provato l'esistenza d'una forza di persuasione cospicua. Il gruppo o le persone di referenza (amici, esperti, famiglia, sindacato, partito, chiesa, ecc.) fanno piú e meglio di qualsiasi propaganda. Questo vuol essenzialmente dire che il potere d'influenza della comunicazione è direttamente proporzionale al grado d'implicazione, e che questa implicazione dipende essenzialmente dal gruppo d'appartenenza e dall'ambiente in cui si vive.

La propaganda è una forma di logica naturale, funziona come tutte le logiche discorsive ed argomentative, e il suo potere d'aggregazione e d'influenza è limitato da innumerevoli fattori. I media forniscono temi di riflessione, fissano priorità sociali, generalizzano particolarità, ma si scontrano sul fatto che i pubblici ai quali si rivolgono non vengono sempre raggiunti, che il messaggio trasmesso non viene sempre compreso, trasformato, utilizzato in funzione di caratteristiche molteplici e non sempre identificabili. Bisogna che s'accordi, che sia in sintonia con le attese e con i bisogni di questi pubblici. E siccome questi pubblici sono disparati e non conoscibili senza residui, quest'accordo e questa sintonia devono essere opachi, poco trasparenti, insomma l'ambiguità deve avere un grosso margine. Altrimenti, la non-realizzazione del messaggio provoca delusioni e atteggiamenti di rigetto.

Affinché possa condizionare i nostri comportamenti sociali e individuali, e temporaneamente, la propaganda ha bisogno di condizioni eccezionali che si presentano solo nei momenti di grandi crisi, ma anche in questi brevi periodi essa deve sposare i meccanismi di funzionamento dei processi cognitivi ed affettivi e seguire da vicino le sinuosità della logica naturale.

Riducendo la propaganda ad argomentazione discorsiva, a comunicazione sociale, si possono allora legare fenomeni storicamente tanto diversi, e spiegare cosa unisce il sermone alla liturgia, il meeting politico alla distribuzione di volantini, la pubblicità televisiva all'arringa, il discorso politico all'epicedio per il leader defunto, il dibattito radiofonico alla tavola rotonda. Cosa poi in una società determinata sia dato come priorità, quali cose sono portate all'attenzione

attraverso la comunicazione, quale tipo di socializzazione è scelto (repressivo, permissivo, tollerante, ecc.), tutte queste cose dipendono dal tipo di rapporti di forza che i gruppi, e talvolta le classi, intrattengono in una forma determinata propria d'un modo di produzione storicamente definito.

Per concludere, bisogna dire che il discorso sulla propaganda va adesso trasfuso in quello sulla comunicazione. Essa sola fa comprendere che il nostro rapporto con il mondo è cambiato: la cosiddetta propaganda ha rotto l'isolamento delle comunità, ha sbriciolato i blocchi d'ignoranza, ha ingenerato il senso della privazione relativa, ha minato le basi stesse delle gerarchie sociali. Ma l'ha fatto trasformando tutto in spettacolo, privilegiando la singolarità, il sensazionale, il visibile a danno dell'astratto. Cosí facendo ha segmentato le competenze, ha introdotto barriere, fa scoppiare le coesioni gruppali, mette in crisi la legittimità di tutte le autorità e di tutti i poteri. Donde l'inevitabile indifferenza o contestazione verso le norme e i valori; donde rivolte, dissidenze, rifiuto delle pratiche e delle teorie correnti, negazione della separazione tra i valori di verità ed i valori d'utilità. La distinzione tra la scienza e la politica, tra la scienza e le ideologie è rigettata e rifiutata. Siamo al linguaggio come linguaggio di Karl Jaspers, alla *retreat from word* di George Steiner, alla comunicazione senza risposta, alla comunicazione come apparenza e merce di Guy Debord?

Spariti il bene, il bello e il vero; cancellati dalle macchine totalitarie i progetti di società armoniose; tramontati tutti i miti illuministici e le filosofie del progresso; detto addio al proletariato perché lo sviluppo industriale, anziché creare le basi materiali e sociali del socialismo, porta dallo Stato dei monopoli al monopolio dello Stato – non resta agli umani che una ricerca d'altro ma senza obiettivi fissi e mete certe, sapendo solo che le società sono creazioni continue, insomma, come direbbe Castoriadis, «auto-alterazione» che si realizza come istituzione.

La propaganda dei nostri vecchi, la propaganda cara agli scienziati della politica e ai praticanti di psicologia sociale è ormai morta perché oggi è impossibile orientare la società, perché nessun gruppo sociale può imporre il suo proprio modello, le sue immagini sociali. Le idee ed i progetti di società appartengono al passato, possono al massimo ancora eccitare i vecchi professori di sociologia, o servire come categorie storiografiche per l'interpretazione di società tramontate o in via di tramonto.

La propaganda è morta perché non esistono piú classi dominanti, con la vocazione e con i mezzi per dominare, perché i detentori di saperi, creatori di forme significanti, catturatori di consenso stanno scomparendo. Adesso le ragioni profonde e comuni a tutti gli uomini sono sempre piú rare, e sempre piú impraticabili. Oggi si vive immersi nel quotidiano, avviticchiati alla vita di tutti i giorni, senza illusioni sulla politica, rifiutando le istituzionalizzazioni, disprezzando consensi ed egemonie; l'individuo sociale, rivendicato per sé uno spazio libero e liberante, riconquistata la propria identità e la propria liberazione, non piú sottomesso alla Ragione e alla Scienza, o alle forze distruttrici di Eros e Thanatos, può infine ritrovare le energie per elaborare nuovi rapporti sociali, per fissare un piú genuino essere al mondo, per dimenticare tutte le vecchie, noiose discettazioni sulla propaganda. [G. B.].

Allen, W. S.
1965 *The Nazi Seizure of Power. Experience of a Single German Town 1930-1935*, Quadrangle Books, Chicago (trad. it. Einaudi, Torino 1968).

Barghoorn, F. C.
1964 *Soviet Foreign Propaganda*, Princeton University Press, Princeton N.J.

Baudrillard, J.
1976 *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris.
1979 *De la séduction*, Galilée, Paris.

Bramsted, E. K.
1965 *Goebbels and National Socialist Propaganda, 1925-1945*, Michigan State University Press, East Lansing.

Brown, J. A. C.
1963 *Techniques of Persuasion: from Propaganda to Brainwashing*, Penguin Books, Baltimore.

Choukas, M.
1965 *Propaganda Comes of Age*, Public Affairs Press, Washington.

Ciacotin, S.
1952 *Le viol des foules par la propagande politique*, Gallimard, Paris (trad. it. Sugar, Milano 1964).

Clews, J. C.
1964 *Communist Propaganda Techniques*, Praeger, New York.

Cohn, N. R. C.
1967 *Warrant for Genocide: the Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, Eyre and Spottiswoode, London.

De Benedetti, A.
1967 *La propaganda commerciale nel mondo antico greco-romano*, in «Rivista di psicologia sociale e archivio italiano di psicologia generale e del lavoro», XIV, 2-3, pp. 251-64.

Domenach, J.-M.
1973 *La propagande politique*, Presses Universitaires de France, Paris.

Doob, L. W.
1948 *Public Opinion and Propaganda*, Holt, New York.

Ellul, J.
1962 *Propagandes*, Colin, Paris.
1963 *De la signification des relations publiques dans la société technicienne. Un cas de passage de l'information à la propagande*, in «L'Année sociologique», pp. 69-152.
1976 *Histoire de la propagande*, Presses Universitaires de France, Paris.

Gabel, J.
1974 *Idéologies*, Anthropos, Paris.

Gordon, G. N.
1971 *Persuasion: the Theory and Practice of Manipulative Communication*, Hastings House, New York.

Jeudy H.-P.
1977 *La publicité et son enjeu social*, Presses Universitaires de France, Paris.

Kapferer, J.-N.
1978 *Les chemins de la persuasion. Le mode d'influence des média et de la publicité sur les comportements*, Gauthier-Villars, Paris.

Katz, E., e Lazarsfeld, P. F.
1955 *Personal Influence. The Part Played by People in the Flow of Mass Communications*, Free Press, Glencoe Ill. (trad. it. Eri, Torino 1968).

Kriegel, A.
1972 *Les grands procès dans les systèmes communistes. La pédagogie infernale*, Gallimard, Paris.

Lazarsfeld, P. F.
1967 *Metodologia e ricerca sociologica*, Il Mulino, Bologna.

Lerner, D.
1951 (a cura di) *Propaganda in War and Crisis; Materials for American Policy*, Stewart, New York.

Marcuse, H.
1964 *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston (trad. it. Einaudi, Torino 1967).

Milgram, S.
1974 *Obedience to Authority. An Experimental View*, Harper and Row, New York.

Monnerot, J.
1963 *Sociologie du communisme. Echec d'une tentative religieuse au XXe siècle*, Hallier, Paris (trad. it. Giuffrè, Milano 1970).

Mosse, G. L.
1974 *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reichs*, Fertig, New York (trad. it. Il Mulino, Bologna 1975).

Packard, V.
1957 *The Hidden Persuaders*, McKay, New York (trad. it. Einaudi, Torino 1973[7]).

Robin, R.
1973 *Histoire et linguistique*, Colin, Paris.

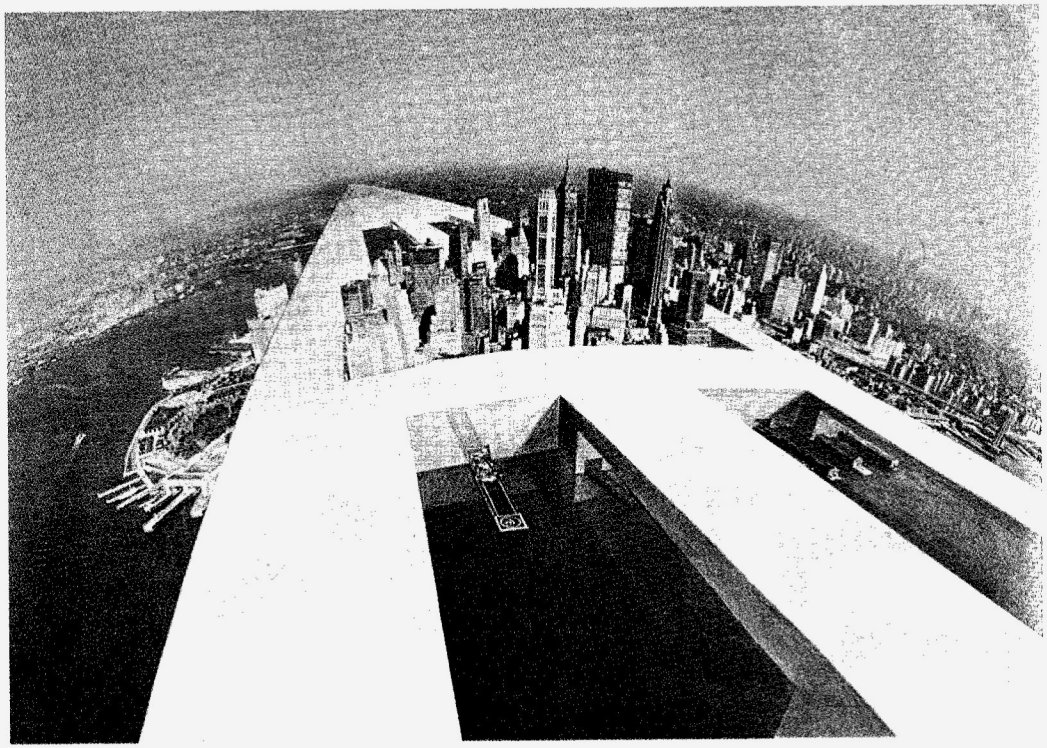
Sordi, M.
1974 (a cura di) *Propaganda e persuasione occulta nell'antichità*, Vita e Pensiero, Milano.
1975 (a cura di) *Storiografia e propaganda*, Vita e Pensiero, Milano.
1976 (a cura di) *I canali della propaganda nel mondo antico*, Vita e Pensiero, Milano.

Strauss, L.
1952 *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, Glencoe Ill.

Watzlawick, P.
1976 *How Real is Real? Confusion, Disinformation, Communication*, Random House, New York.

Diffusione di messaggi (non necessariamente contenenti verità o falsità: cfr. **vero/falso**) destinata a creare un'**opinione** o a favorire una reazione data, **espressione** di un contesto culturale (cfr. **cultura/culture, natura/cultura**) e di un **modo di produzione** storicamente definiti (cfr. **storia**), la propaganda si manifesta con parole e immagini (cfr. **parola, immagine**) scelte per condizionare il comportamento collettivo (cfr. **comportamento e condizionamento**), e presuppone una **società** politicamente organizzata (cfr. **politica, organizzazione**) ed economicamente sviluppata (cfr. **economia, sviluppo/sottosviluppo**). Come pubblicità (cfr. **pubblico/privato**), se da un lato tende a far assumere a iniziative e atteggiamenti un **significato** probante e pertinente, dall'altro è inseparabile dalla pratica della democrazia (cfr. **democrazia/dittatura**), nell'accezione moderna del termine (cfr. **antico/moderno**). Appannaggio esclusivo, all'inizio, di monarchi e gruppi dominanti ristretti, dal 1789 essa diventa un fatto di **masse**, quindi un «mezzo di regolazione sociale», un **oggetto** della **scienza** della politica e della psicologia sociale (cfr. **soma/psiche**), e finalmente un capitolo della scienza della **comunicazione** sociale.

In quanto forma di **logica** naturale (cfr. **naturale/artificiale**), la propaganda funziona come tutte le logiche discorsive e argomentative (cfr. **discorso, argomentazione**), e come queste si fonda sulla intellettualizzazione (cfr. **intellettuali**) piuttosto che sul ragionamento sistematico e coerente (cfr. **ragione, razionale/irrazionale, razionale/algebrico/trascendente, sistema, sistematica e classificazione, sistemi di riferimento, coerenza**). La propaganda tradizionale, comunque, può dirsi oggi superata: i detentori dei saperi, o i catturatori di consenso (cfr. **consenso/dissenso**), i creatori di forme significanti, vanno infatti scomparendo, cosí come le ragioni profonde e comuni a tutti gli uomini vanno rarefacendosi. L'individuo sociale cosí avrà modo di ritrovare le energie per elaborare nuovi rapporti sociali (cfr. **controllo sociale**) per fissare un suo piú genuino essere al **mondo**, per dimenticare tutte le vecchie, noiose discettazioni sulla propaganda.



32. Superstudio, *New New York* (1969).

Ruolo/status

1. È stato detto e ripetuto che le transizioni, le mediazioni e le retroazioni indispensabili per passare dall'individuo alla società e viceversa possono essere garantite soltanto dai concetti di ruolo e di status, distinti e tuttavia complementari. Il primo, infatti, renderebbe conto dell'aspetto dinamico e funzionale delle condotte individuali nei vari gruppi sociali e perciò stesso spiegherebbe la natura e i meccanismi del comportamento, delle azioni individuali, mentre il secondo, piú stabile, anzi piú statico, dei diritti e dei doveri derivanti dai modelli normativi costituenti la struttura sociale. Senonché, quando si analizza la copiosa bibliografia sull'argomento, si è subito colpiti dal fatto che i due termini appartengono alla categoria dei concetti onnicomprensivi, dei concetti, insomma, che mescolano, confondono, amalgamano, in una nebulosa inafferrabile, astrazioni e constatazioni di fatto, giudizi, ipotesi, scommesse su cos'è o dovrebbe essere la pratica delle scienze umane, nonché credenze piú o meno vaghe sull'interdisciplinarità e la transdisciplinarità, sulle relazioni tra il biologico, lo psicologico e il sociale, sui rapporti fra la natura e la cultura.

Utilizzati e definiti in maniera disparata e caotica, secondo pretenziose procedure formali, in realtà quasi sempre circolari e preterintenzionali, i concetti di ruolo e di status, probabilmente a causa della mancanza di altri validi sostituti, continuano nondimeno a riempire i libri di scienze umane e a destare inquietudini e crucciati interrogativi, a generare fastidiose compilazioni aventi come scopo manifesto il trovare un comune denominatore a tante confusioni e ambiguità, a tanti impieghi incongrui e definizioni contraddittorie e reciprocamente preclusive, come se dall'analisi concettuale o dalla sua ermeneutica potesse balzare la realtà d'un campo comune, fiorire una costruzione teorica pertinente [cfr. Rocheblave-Spenlé 1962; Gerhardt 1971; Wiswede 1977].

Non sono mancate le critiche radicali a questi concetti di ruolo/status e alle teorizzazioni con essi argomentabili, ma senza risultati manifestamente congruenti. I vantaggi derivanti dall'uso dei due concetti sembrano tuttora, persino ai piú dubbiosi e perplessi, assai numerosi e importanti, e comunque superiori agli inconvenienti e alle carenze generati da un loro eventuale rigetto, per cui, seppure con riserve e precauzioni, si può consentire che essi imperversino in tutte le discipline delle scienze umane.

Le critiche piú sostanziose sono state avanzate a partire da poli opposti. Il primo polo è costituito da quelli che considerano siffatti concetti banali, anzi mere metafore, semplici luoghi comuni, assolutamente inadatti per migliorare la comprensione e la spiegazione della realtà sociale. Per questa ragione se ne propone l'espulsione pura e semplice dal linguaggio, se non addirittura dal vocabolario delle scienze umane [cfr. Andreski 1965, p. 26; Coulson 1972]. Il secondo polo è formato da quelli che considerano i due concetti costruzioni, elaborazioni artificiali, senza rapporto con le azioni e con le attività degli uomini dell'esperienza storica e quotidiana. Polverizzerebbero e disperderebbero ciò

che è fondamentalmente indivisibile, globale, totale. Il piú illustre di questi critici, Dahrendorf, per esempio, scrive [1958] che con le nozioni di ruolo e di status si è costruito l'*homo sociologicus*, cioè uno schema analitico per la costruzione d'un oggetto scientifico differenziabile da altri oggetti in uso in economia, ma un oggetto che privilegia i condizionamenti, i determinismi a scapito di altre proprietà, e soprattutto del fatto che l'uomo reale, quello di tutti i giorni, è indivisibile, libero, capace persino di rivoltarsi, d'intraprendere, d'innovare, o anche di conformarsi, ma attivamente, cioè creativamente. Certo, l'individuo indivisibile e libero non è accessibile all'indagine empirica e non può esserlo per definizione; tuttavia noi siamo sicuri della sua esistenza dentro di noi e negli altri. L'esemplare costruito e condizionato, d'altra parte, trova la sua giustificazione nello studio sistematico dei fenomeni, ma non è niente di piú che una costruzione dell'intelletto. Il paradosso dei due uomini è, nella sua essenzialità, di tipo diverso da quello dei due tavoli (solido e piano quello dell'esperienza quotidiana, alveare di particelle in movimento quello dello scienziato).

Quest'ultimo contiene una contraddizione nei confronti dello stesso fenomeno; il primo paradosso, al contrario, scompare, se vengono considerati criticamente i principî conoscitivi delle due tesi contrapposte. «Le due configurazioni del tavolo sono costruite nell'ambito della medesima sfera conoscitiva, i due caratteri dell'uomo sono espressioni di due possibilità essenzialmente diverse del conoscere» [1958, trad. it. p. 111]. E piú oltre è scritto: «Riguardo alla conoscenza dell'uomo queste due formulazioni non si contraddicono. Entrano in contraddizione se le trasportiamo dalla sfera trascendentale a quella empirica, cioè se mettiamo i "due" uomini di fronte al problema pratico del dovere. L'uomo raddoppiato ci pone un problema morale; il tavolo non lo pone e non può porlo. Poiché noi che ci occupiamo dell'uomo superiamo i confini della conoscenza pura e penetriamo nella sfera pratica della morale, qui il raddoppiamento diventa da problema conoscitivo indagabile, ma anche trascurabile, un problema che ostacola, come un peso morto, ogni soluzione conoscitiva a proposito del comportamento umano, se non ne teniamo il debito conto. Il nostro paradosso non esige che si decida se l'uomo sia "abitante della terra" o "abitante di un paese", ma se la sociologia, in quanto aliena l'uomo tanto da farlo divenire *homo sociologicus*, contro le sue intenzioni originarie, pur senza promuovere volutamente il determinismo e la disumanizzazione, non finisca per favorirli con la sua tolleranza» [*ibid.*, p. 112].

Qui non si rigettano le nozioni perché non valide, perché inutili: si manifesta solo il timore che la loro utilizzazione nelle scienze umane potrebbe comportare rischi considerevoli, fra cui quello dell'alienazione, o della burocratizzazione di tutti i rapporti sociali, o infine il rischio d'accelerare l'instaurazione e/o il consolidamento di società totalitarie.

Un tale timore, ovviamente, è lungi dall'essere infondato. Però il pericolo burocratico-totalitario non è ineluttabilmente intrinseco alla generalizzazione di quasi tutte le nozioni elaborate dalle scienze umane? Non sono precisamente le scienze umane a costruire e imporre visioni della realtà sociale e non lo fanno forse uniformando i comportamenti, diffondendo certe pratiche, privilegiando

talune condotte, frantumando il privato e ripetendo incessantemente una banalità inconcludente, cioè che il sociale s'insinua dappertutto, che ci circonda e ci confonde, che ci domina con i suoi imperativi, con le sue norme e regole, con i suoi *habitus* ed *ethos*, con le sue sanzioni? Piú convincente pare la posizione di quelli che rigettano questa polarità e sostengono [cfr., per esempio, Atkinson 1971] che, senza essere totalmente indifferenti alle fondazioni logiche dei concetti, bisogna preoccuparsi anzitutto delle implicazioni pratico-politiche degli stessi giacché la loro portata ideologica resta preponderante. Riducendo l'uomo ai suoi ruoli, avvitandolo al suo status, si smascherano certo le illusioni sulla libertà e sull'invenzione individuali, ma si consolida altresí la credenza nell'inevitabilità delle strutture sociali esistenti, nell'immutabilità delle norme vigenti, e per questa via si determinano modelli di comportamento e aspettative i quali, in ultima analisi, rafforzano o favoriscono certi gruppi sociali a scapito di tutti gli altri.

Anziché perder tempo a verificare i fondamenti logici dei concetti, l'eleganza delle elaborazioni teoriche, sarebbe piú utile svelare a che cosa in realtà servono, come, perché, da chi e contro chi sono utilizzati. In questa prospettiva, il valore euristico di queste nozioni appare scarso, ma quello ideologico-politico è invece consistente: il concetto di ruolo è presentato come il meccanismo grazie al quale si possono regolare e condizionare i comportamenti umani, mentre quello di status serve a convincere che tutti debbano necessariamente occupare una e una sola posizione fissa nello spazio sociale.

2. Il termine 'ruolo' ha una lunga storia e la semantica ne segnala le svariatissime accezioni di cui è stato ed è portatore. Viene dal latino medievale *rotulus* e all'origine indicava essenzialmente il catalogo, la lista, la matricola, il registro su cui certe cose erano trascritte seguendo un certo ordine. Ancora oggi, per esempio, si continua a dire nel linguaggio giuridico che «la causa è iscritta al ruolo»; nel linguaggio amministrativo si parla del ruolo delle imposte o del tale che «è nel ruolo dei dirigenti». Presto però questo termine assunse un'altra accezione: quella del foglio arrotolato su cui erano state trascritte le parole d'un personaggio d'una rappresentazione teatrale. In seguito, per sineddoche, divenne il testo che l'attore doveva recitare sulla scena, cioè la parte d'un personaggio in una commedia, in una tragedia, in un dramma. Parallelamente, nel gergo giuridico, il termine venne acquistando connotazioni e denotazioni piú specifiche: è collegato con le nozioni di istituzione e di norma, le quali, si sa, fissano il modo in cui determinate azioni possono essere compiute, o le modalità in cui si deve procedere in questo o quel caso. L'esempio piú corrente e banale è quello del matrimonio, che fissa i rapporti personali dei coniugi e fra i coniugi e indica e regola le incombenze del padre, della madre, del figlio, ecc. Dal XVIII secolo in poi il termine 'ruolo' subisce ulteriori utilizzazioni analogiche e conosce una molteplicità di usi estensivi: significa la condotta sociale d'un individuo che recita la parte d'un personaggio, che ha una condotta non autentica in un contesto sociale; significa altresí l'azione, l'influenza che un tale esercita in un'interazione, in un gruppo, in un processo sociale qualsiasi, ma anche la funzione assolta, la missione, la vocazione. Dai primi anni di questo secolo, poi, ha assunto un'infi-

nità d'altre denotazioni e connotazioni, tra cui anche quelle di attività, situazione, di cosa che emerge dall'insieme cui appartiene, di opposto di struttura.

Ovviamente, i tentativi di chiarificazione linguistica non sono finora mai mancati, ma purtroppo non sembrano riusciti a sottrarsi alla polarizzazione definitoria: da una parte le significanze di maschera, di personaggio tenuto da un attore, di sembianza, di aspetto esteriore non autentici, fittizi, insomma d'apparenze non vere; e dall'altra quelle per cui ha particolare importanza ciò che l'individuo fa quando occupa una determinata posizione, quando agisce conformandosi a norme e regole, siano esse esplicite oppure implicite.

Queste due grandi classi di definizioni si fondano su postulati antitetici: il primo che esistano azioni, condotte, comportamenti non autentici, che cioè si reciti, s'interpretino parti scritte da altri e rispetto alle quali si possa eventualmente prendere una certa distanza; il secondo che il sociale si riproduca continuamente attraverso le pratiche quotidiane, che regole e norme governino tutti gli aspetti della vita quotidiana, anzi, come pretendono etnometodologi, interazionisti e analisti delle conversazioni e dei comportamenti in pubblico, l'atto di nascita della norma sociale, della regola collettiva sia contenuto nei gesti individuali piú minuti, nei fare piú trascurabili, nella piú anodina delle interazioni di faccia a faccia. In fondo, nei due casi l'esistenza collettiva ha le specie d'un gigantesco teatro dotato soltanto di scena, in cui attori e pubblico si confondono: ma per i primi vi si dicono e fanno cose diverse da quelle dette e fatte nell'intimità del privato; per gli altri è tutto teatro, perché ogni uomo è costretto a recitarvi una parte assegnatagli e scrittagli da altri e altrove.

Che in tutte le società vi siano comportamenti differenti e che taluni di questi comportamenti appaiano ripetutamente, è un fatto che i padri fondatori della sociologia sapevano benissimo. Pareto diceva e ripeteva che ogni uomo si trova piazzato in una situazione per svolgervi un compito e questo compito è ricordato agli altri da un «cartellino». «Per esempio, il cartellino di avvocato indica un uomo che dovrebbe sapere di legge, e che spesso ne sa veramente, ma che alcune volte ne sa niente» [1916, ed. 1964 II, p. 352]. Max Weber ha dimostrato che per rendere conto dei diversi tipi di società bisogna anzitutto capire le categorie di funzioni che gli individui vi svolgono, entro cui risultano ripartiti. Approssimativamente negli stessi anni, il termine 'ruolo' appare negli scritti di sociologi americani, per esempio, nei piú noti, come Thomas e Burgess. Senonché la vera prima esplicita formulazione del concetto è quella elaborata da Mead (1934), che fa del ruolo la condizione necessaria per la formazione della personalità, e poi da Linton (1935) che allarga questa visione, collegando il ruolo allo status, la personalità di base e il carattere alla struttura sociale, facendo insomma dei ruoli una specie di modelli imperativi ideali grazie ai quali si organizzano gli atteggiamenti e i comportamenti individuali di tal maniera che essi siano effettivamente compatibili con tutti quelli degli altri partecipanti all'applicazione dello stesso modello. Dopo Mead e Linton, il termine è stato ripreso piú o meno pedissequamente e acriticamente, con le notevoli eccezioni dei tentativi di sistematizzazione concettuale operati a piú riprese da Parsons e, piú recentemente, da Wilson, che ne ha fatto uno dei concetti strategici della sociobiologia e l'ha definito come «un

modello di comportamento esibito da certi membri di una società, il quale ha un effetto sugli altri membri».

C'è, invero, nella nozione di ruolo, certamente imprecisa, ambigua, forse pericolosa, un'intuizione meritevole d'approfondimenti ulteriori. Quale? Che qualsiasi comportamento, condotta, azione fa parte d'una situazione d'interazione, cioè d'un sistema di comunicazione, il quale per essere veramente tale deve essere provvisto di meccanismi di regolazione. Ciò fa sí che i comportamenti individuali nelle situazioni d'interazione si presentino sotto forme relativamente invarianti, cioè persistenti e permanenti, nonché dotate d'una certa coerenza. Infatti, se quella serie di pratiche che vengono denominate relazioni sociali e che non possono mai essere spiegate in se stesse e per se stesse, si ordinano in comportamenti mutualmente compatibili, cioè in una serie d'elementi implicantisi reciprocamente, in un insieme piú o meno dotato d'eterogeneità, ciò è dovuto al ruolo. È questo ad aggregare tutti gli elementi in gioco, a mettere in evidenza ciò che fonda e rende ricorrenti i comportamenti, in che maniera e in che modo sono possibili le relazioni sociali, quali le regole che governano le pratiche interindividuali. Con il concetto di ruolo si dispone d'una via comoda e corta per arrivare a comprendere come e perché gli individui e i gruppi possano interagire e intrattenere delle relazioni.

L'intuizione è basata su una constatazione banale: da qualsiasi attore che occupi una posizione in una struttura sociale ci si aspetta che si comporti in un certo modo. Quest'aspettativa, permettendo in un certo senso d'anticipare atteggiamenti e comportamenti altrui, consente d'orientare e aggiustare il proprio comportamento, le proprie azioni. Ciò facendo, l'io può, seppure attraverso tentennamenti ed errori, agire con una certa efficacia e controllare i sentimenti d'insicurezza che le situazioni d'incertezza inevitabilmente producono. L'anticipazione permette, per cosí dire, di ridurre le situazioni dell'incertezza che domina qualsiasi azione, controllare i sentimenti di perplessità e stupefazione e soprattutto di far combaciare le condotte di «io» e di «altro», cioè due o piú azioni.

Complicato e complesso è il meccanismo di funzionamento del processo anticipativo: bisogna, anzitutto, inferire da certi segni e segnali e dal contesto d'interazione l'agire dell'altro nei propri confronti e quindi mettere in moto il proprio agire verso l'altro. La socializzazione e l'esperienza dei rapporti d'interazione quotidiani rendono piú o meno esperti nell'utilizzare le inferenze e le categorizzazioni, cioè la capacità d'ordinare e distribuire i giudizi in classi generali il cui numero è relativamente piccolo. Questa capacità/competenza nel ruolo è un processo continuo che va dall'acquisizione di livelli sempre piú astratti nel rappresentarsi i ruoli, quindi d'un padroneggiamento sempre piú raffinato della reciprocità, al mantenimento del compito di autoidentificazione, della conservazione dell'identità dell'io pur nell'ambito d'una differenziazione costante e continua. La competenza nel ruolo, cioè la capacità di saper usare convenientemente le norme d'interazione, va quindi di pari passo con la specificazione delle qualificazioni dei ruoli e con le forme d'identità afferenti. Si pensi alle competenze degli agire comunicativi per capire quanto siffatto processo sia essenziale e nello stesso tempo fragile e precario.

L'atteggiamento dell'altro individuo in qualsiasi situazione è cosí attribuito alla categoria appropriata, di cui si conoscono già tutte le modalità e le esigenze, o, se si vuole, gli obblighi e i diritti. L'anticipazione delle aspettative è possibile perché si ha la quasi certezza che l'altro debba condursi in un certo, specifico modo. È evidente che l'azione reale ed effettiva, cioè il comportamento di ruolo, può in maniera piú o meno marcata discostarsi dall'azione di ruolo quale è anticipata dalle aspettative; è possibile anche che il grado di conformità del comportamento di ruolo all'azione di ruolo sia minimo o inesistente. Allora si parlerà di conformismo, conformità, variazione, e nel caso opposto di devianza. Resta tuttavia stabilito che la natura anticipativa delle aspettative è data dal fatto che queste ultime hanno sempre e costantemente un carattere normativo.

Appunto il carattere normativo fa sí che il ruolo sociale dia luogo a un insieme di comportamenti standard in una situazione sociale data. La biunivocità fra ruolo e norme è assoluta: le norme fissano gli obblighi, gli imperativi, le prescrizioni dei ruoli, dei settori e dei sistemi di ruolo, cioè modellano i comportamenti, conformando cosí la personalità e il carattere ai sistemi socioculturali. Come poi questi ruoli siano attribuiti, da chi, perché, in funzione di quali principî e condizioni, sono tutte questioni che rimandano ai concetti di norma, regolazione sociale, potere e ordine sociale.

Dato che il concetto di ruolo è il risultato d'una aggregazione laboriosa di dimensioni diverse, di settori o segmenti, è chiaro che può accadere che si constatino discrepanze fra il comportamento di ruolo e le aspettative da esso derivanti. Capita altresí che un attore o un gruppo non possano o non vogliano piú conformarsi alle aspettative inerenti al ruolo, o non arrivino a comportarsi in maniera confacente o anche pertinente. Ciò può derivare da una serie di fattori: il ruolo e/o le aspettative sono ambigue, oppure inidonee, inette a ottenere, a suscitare consenso; il ruolo suscita aspettative incompatibili o competizione all'interno stesso d'un settore di ruolo; il ruolo richiede una pervasività tale che qualsiasi discontinuità o incongruità risulta insopportabile. In questi e altri casi si parlerà di tensioni di ruolo, distinguendole da quelle intra-ruolo e inter-ruolo, la cui composizione armonica è invero meno complicata delle prime.

Le tensioni di ruolo possono riguardare la personalità dell'attore, o il sistema culturale nel suo insieme. Perciò una cura particolare è riservata alle loro soluzioni. Attraverso la socializzazione si mettono, infatti, in opera meccanismi e processi che eliminano le tensioni e rendono possibile l'armonico funzionamento dei processi d'interazione, aumentando, migliorando, potenziando il consenso, creando valvole di sicurezza molteplici (dai sistemi di controllo e di formazione-apprendimento alle gerarchie di valori, alla rimozione, alla razionalizzazione/intellettualizzazione, alla devianza, alla follia, alla creazione di nuovi modelli normativi), grazie alle quali l'identificazione intellettuale e collettiva ai valori e alle finalità sociali è agevolmente facilitata e mediata dalle aspettative, anticipative e normative, dei ruoli [cfr. Biddle 1979].

Esiste oggi la tentazione, per sfuggire a queste tensioni, di far coincidere il ruolo con il comportamento di ruolo grazie a diverse forme capillari d'istituzionalizzazione e interiorizzazione, senonché il collegamento fra tutti i ruoli dell'individuo è, nelle società della modernità, cosí capillare che le tensioni diventano inevitabili. Sovente esse possono essere eliminate esclusivamente con una ridefinizione sostanziale dei ruoli, come sembra essere attualmente il caso per la maggior parte dei ruoli sessuali [cfr. Duncan 1978], dei ruoli familiari, fra cui quelli dei figli stanno subendo modifiche molecolari radicali, come tra l'altro dimostra il processo intentato contro i suoi propri genitori dal ventiquattrenne Tom Hansen di Boulder nel Colorado per «incompetenza parentale». Certo, dice l'atto d'accusa, i genitori possono commettere degli errori nel corso della socializzazione dei figli, senonché debbono comunque essere riconosciuti responsabili (e perciò il giovane domandava alla giustizia di condannare i genitori a un risarcimento di danni valutati trecentocinquantamila dollari) delle conseguenze imputabili a quegli stessi errori.

3. Le modifiche piú sostanziali e importanti, perché possono mettere a soqquadro le tradizionali concezioni della struttura sociale quale sistema di ruoli, sono quelle che possono osservarsi in tutti i ruoli lavorativi, e piú particolarmente nei ruoli professionali [cfr. Prandstraller 1980; Rüschenmeyer 1980].

La prima cosa che salta all'occhio è la straordinaria crescita quantitativa delle professioni, intellettuali, scientifiche e tecniche, la capillare diversificazione di tutte le attività intellettuali, diversificazione solo in parte spiegabile in termini di specializzazione e di ruoli. La proliferazione degli intellettuali, la loro partecipazione alla produzione e all'utilizzazione del sapere, anziché accrescere e potenziare la loro specificità e la loro peculiarità, le ha invece grandemente sminuite. Integrati alle strutture di lavoro e di rimunerazioni esistenti, inquadrati fortemente in strutture burocratico-gerarchiche, gli intellettuali di oggi stanno perdendo per sempre ruoli e posizioni, funzioni e vocazioni che finora bene o male parevano caratterizzarli. Sta verificandosi una sorta d'omogeneizzazione di tutti i ruoli delle attività intellettuali parallelamente allo scoppiettio d'una eterogeneità assoluta quanto ai modi di esistenza, ai comportamenti, alle credenze, alle opinioni, ai saperi e alle saggezze. Non solo le differenze di formazione s'attutiscono sempre piú, non solo i curricula sono sempre piú omologhi, a tal punto che le differenze tra corsi di laurea stanno diventando puramente formali, ma anche gli accessi a moltissimi ruoli sono possibili grazie al semplice diploma di laurea, quale che sia. Per la quasi totalità delle popolazioni del terziario il tipo di formazione e la competenza nel ruolo sono diventati praticamente irrilevanti.

Che cosa può significare ciò? È impossibile dirlo con precisione, ma può anche voler dire che tra la formazione/competenza e il ruolo da svolgere ed effettivamente svolto, c'è una frattura profonda. Devesi considerare la formazione, oggi, solo un tipo particolare di socializzazione, tale da permettere lo svolgimento di ruoli dai contenuti e dai contorni indeterminabili?

Quello che sembra certamente osservabile è la perdita della peculiarità e della specificità di tutti i ruoli che hanno finora caratterizzato le professioni. La forte specializzazione ha frantumato la coesione dei gruppi professionali, ha arrecato alla deontologia incrinature profonde, ha fatto scoppiare ruoli talvolta accuratamente codificati, generando problemi angosciosi, tensioni, disfunzioni e dis-

sidenze. La medicina, l'insegnamento, la magistratura, il giornalismo offrono materia per esemplificazioni infinite. In piú, la specializzazione segmenta le competenze, introduce divisioni, mette in crisi le norme che legittimano i ruoli nonché l'autorità della professione e l'autorità nella professione, produce inflazione d'effettivi. Donde l'inevitabile contestazione dei ruoli professionali, dei sistemi di ruolo, del potere e della legittimità.

Talvolta il mutamento economico e socioculturale ha sostanzialmente modificato il contenuto e la natura del ruolo, e per questa via l'esercizio stesso della professione, la sua autonomia, i rapporti di ruolo. La distinzione fra lavoro autonomo e lavoro dipendente ha perso il significato che sinora gli era stato attribuito. L'autonomia è diventata un tipo di relazione fra l'individuo, o il gruppo d'appartenenza, e certe componenti del suo ambiente. Il termine 'autonomia' non può essere piú scambiato sinonimicamente con indipendenza, libertà, autogestione, autodeterminazione, né antinomicamente con dipendenza, conformismo, alienazione, eterodirezione. Persino i contenuti stessi dei ruoli professionali sono sempre meno definibili, creano sempre meno delle aspettative precise. La preparazione a una professione non conduce piú all'esercizio di questa stessa professione. Conseguenza o effetto la carenza sempre piú forte di professionalità?

Sacerdoti, laureati in legge, ingegneri, chimici, architetti, economisti e sociologi trovano nell'insegnamento uno sbocco professionale vago, con i risultati che si possono constatare al livello individuale (e non soltanto): insicurezza a proposito della propria identità e del proprio ruolo, incertezza angosciata quanto all'avvenire, insoddisfazione per il lavoro fatto stentatamente, frustrazioni e furori. Si pensi al medico, il cui ruolo è stato sempre reputato un vero e proprio esempio da scuola. Inchieste recenti fanno intravedere che per una parte importante del corpo medico il ruolo del medico in una società instabile non deve ridursi ai soli aspetti tecnici della medicina, che è molto piú importante esercitare una professione socialmente aperta e utile, sebbene nessuno sia in condizione d'indicare con precisione cosa sia l'utilità sociale in questione. Si è anche qui in presenza di cambiamenti radicali nei contenuti dei ruoli professionali?

Mettendo insieme schegge d'informazioni disparate, si ricava l'impressione che esista una forte correlazione fra la distribuzione per classi d'età delle professioni e l'incertezza e anche la fluidità del ruolo professionale. Questi due elementi vanno tenuti presenti ricordandosi che il lavoro subordinato, almeno in Italia, rappresenta i quattro quinti di tutte le attività lavorative, che la terziarizzazione delle professioni intellettuali vi batte il record europeo, e anche la circolazione delle élite fra società civile, società politica e Stato v'è estremamente lenta e difficoltosa, che i posti centrali delle gerarchie s'ottengono in funzione dell'età, che i ricambi a tutti i livelli sono lentissimi, e che è quasi sempre la classe d'età, sotto forma d'anzianità, che attribuisce lo status.

4. Complementare a ruolo è la nozione di status. Se il primo ha una dimensione microsociologica, il secondo pretende a quella macrosociologica.

All'origine il senso generale di status è quello di stato, condizione, posizione, situazione, ma ha inoltre almeno tre sensi specifici: il primo è quello di stato,

ordine, condizione civile e sociale, che proviene dalla nascita, cioè di libero e di schiavo; il secondo è quello di condizione stabile, sicura, che discende dagli averi e che, pertanto, può essere inteso anche come prosperità e benessere; il terzo è quello di *status aetatis*.

La parola ripresa dai giuristi acquistò il significato di capacità giuridica, poi di condizione giuridica analoga, infine di complesso di leggi fondamentali che stabiliscono l'ordinamento di collettività organizzate, cioè l'insieme di norme che regolano l'esercizio di un'attività, mentre nelle scienze sociali, soprattutto ad opera di Maine e di Spencer significò piú o meno rango, ma in tre accezioni diverse: 1) come posizione sociale; 2) come posizione di prestigio; 3) come forma specifica di rapporto con la ricchezza e il potere, ossia come gerarchia di privilegi.

Nell'analisi sociale il termine è stato utilizzato con significanze molteplici e sempre discordanti: come contrario di contratto, come opposto di classe sociale, come ceto, come prestigio, e in tante altre maniere. Colui che ha tentato d'eliminare le ambiguità e le confusioni, d'epurare il concetto da tutti gli elementi spuri, di concettualizzarlo coerentemente, è Linton. Egli l'ha praticamente ridotto a una semplice collezione di diritti e di doveri, l'ha identificato con una posizione sociale e l'ha collegato col ruolo, e ha detto che non c'è ruolo senza status e status senza ruolo. In questo modo la nozione di status è diventata una categoria sociale. Il ruolo costituisce per cosí dire la risultante dei modelli culturali e in quanto tale fa parte della cultura da cui deriva tutti i suoi schemi di comportamento, mentre lo status è il posto occupato in un dato momento nello spazio sociale e perciò è parte integrante dell'organizzazione sociale, e piú generalmente del sistema sociale. Lo status distribuisce gli individui in diverse categorie, o meglio, è la distribuzione degli individui in categorie sociali differenziate e differenziabili secondo scale gerarchiche.

Questa gerarchizzazione è un fatto universale. Tutte le società sono gerarchizzate. Nessuna società, ha scritto perspicacemente Braudel «si sviluppa in orizzontale, su un piano di uguaglianza. Tutte sono apertamente gerarchizzate... Anche la società degli dèi greci, sull'Olimpo, è gerarchizzata... non esistono società prive di ossatura, di struttura» [1979, p. 411]. Ora quest'«ordine gerarchico non è mai semplice, ogni società è diversità, pluralità; essa si divide contro se stessa e questa divisione è probabilmente il suo stesso essere» [*ibid.*, p. 413].

Ma si proceda con ordine. L'individuo ha uno status, facente parte d'un insieme d'altri status, tutti gerarchizzati di modo che uno e uno solo sia preponderante rispetto a tutti gli altri. Proprio ciò permette di parlare dello status come se si trattasse d'una sola e unica cosa. Lo status è indipendente dall'azione diretta dell'individuo, circoscrive la sua capacità, fissa i suoi limiti, caratterizza i comportamenti sui quali può legittimamente contare. Quando agisce e fa valere i diritti e i doveri costituenti il suo status, adempie un ruolo. In poche parole lo status inserisce in una trama di rapporti che si stabiliscono fra gli attori indipendentemente da un esplicito atto di volontà, e struttura le relazioni fra gli individui e i gruppi secondo modelli normativi reciprocamente imperativi. Secondo Linton è opportuno distinguere due specie di status: gli status ascritti che gli individui occupano indipendentemente dalle loro abilità e differenze innate o con-

genite, e gli status acquisiti che richiedono qualità speciali, le quali si ottengono o si raggiungono mediante concorrenza, sforzo individuale o apprendistati particolari.

I primi s'acquisiscono per nascita o a causa di certe caratteristiche per le quali i titolari non hanno autonomamente optato (sesso, età, parentela, razza, ecc.), mentre i secondi in virtú di competenze, prove e prestazioni, selezionate e valorizzate dalle società appositamente per l'attribuzione degli status.

Trascurando qui i criteri di pura nascita e di razza, che quando sono attribuiti automaticamente dànno luogo ai regimi di casta e razziali, si deve dire che se tutte le società comportano degli status, la stratificazione di quest'ultimi varia però in funzione d'affermazioni derivanti da valori, e di soddisfazioni di bisogni determinati da valori culturali. Ogni società ha delle preferenze, una molteplicità di παίδευμα, apprezza differentemente gli individui e li gerarchizza sulla base di qualità particolarmente valorizzate: l'età e il sesso, la bravura e la forza, il coraggio e la saggezza, e via di seguito. Senonché molte di queste valorizzazioni sono inspiegabili anche se viene fatto ricorso a quella che Talcott Parsons chiamerebbe «la funzione d'eseguimento dei compiti utili per la società». Potrebbe anche essere spiegata, per esempio, la divisione del lavoro per età in termini biologici. Ma quella fondata sul sesso? Tutte le attività sono conciliabili con l'allevamento dei figli e nessuna richiede qualità che le donne non avrebbero. Se gli Hopi filano, tessono, fanno indumenti e i loro vicini immediati, i Navaho, considerano queste arti come peculiari alle donne, ciò dipende da criteri elaborati da valori culturali. Si prenda il caso, analizzato da Linton nel 1940 e poi da altri, ricavato dalle organizzazioni sociali dei Tanala del Madagascar e degli Indiani Comanche della prateria. Presso i Tanala esistono diversi status di donne e di uomini, gli uni e gli altri rigidamente gerarchizzati. Nella categoria delle donne esiste uno status di bambina, e poi di adolescente, seconda sposa, madre, d'*ambiasy* dopo la menopausa; in quella degli uomini: fanciullo, uomo sposato, capofamiglia, primogenito e cadetto, e, dopo la morte, una serie d'altri status nel mondo degli antenati. In ambedue i sessi l'autorità, il prestigio, la posizione nella società è in rapporto con l'età e muta in funzione di questa, in maniera lineare. Le cose vanno molto diversamente nelle tribú comanche: società guerriere, la qualità apprezzata è la forza. Lo status pieno d'un individuo è raggiunto fra i trenta e i quarant'anni e poi decresce con l'affievolimento e decadenza della forza fisica. Un vecchio occupa uno status inferiore. La donna raggiunge il suo pieno status quando è madre. Con la menopausa e con il matrimonio dei propri figli, perde prestigio e diventa un'entità trascurabile nel gruppo. Anche qui l'età è assunta come un fatto culturale. C'è progressione di status lineare nella società tanala, progressione e caduta nelle tribú degli Indiani della prateria. Nell'un caso e nell'altro ciò è dovuto ai valori di base: il culto degli antenati valorizza i vecchi che s'avvicinano alla morte e dopo di questa entrano in quell'aldilà tanto onorato e apprezzato; la società guerriera deve necessariamente valorizzare la forza e, per conseguenza, privare di status quelli che ne sono sprovvisti.

Anche il sesso ha la sua funzione nell'attribuzione degli status: gli esempi sono numerosi [cfr. Sullerot 1978] e tutti mostrano che se le differenze anatomiche caratterizzano i due sessi, la supremazia dell'uomo sulla donna, fenomeno generale in tutte le società, è invece un fatto culturale [cfr. Rocheblave-Spenlé 1964], quindi variabile e arbitrario.

Se dal sesso e dall'età si passa agli status distribuiti dai sistemi di parentela, si può constatare ancora che anche questi dipendono dai sistemi di valori, come le ricerche di Shorter [1975] sulla famiglia e di Ariès sul fanciullo e la vita familiare [1960] hanno splendidamente documentato con una dovizia di prove, le quali peraltro vanno a completare quelle raccolte dagli antropologi [cfr. Róheim 1950]. E si può dire anche che la stessa cosa si constata nelle società di rango: gli status sono trasferiti dagli individui ai gruppi, questi poi sono gerarchizzati secondo gli stessi criteri visti per gli status individuali, con una sola differenza: i valori gerarchizzanti prendono le forme di ideologie e queste rendono opachi i valori di base. Quali che siano le mediazioni, sono sempre i valori a fornire un significato alle situazioni, alle differenze, agli attributi, alle caratteristiche, alle proprietà, alle attività e alle qualità: senza il conferimento di queste significazioni né la bellezza fisica né la bravura né la proprietà né il prestigio, insomma niente potrebbe costituire lo status. L'esempio del lavoro manuale con uno status inferiore a quello intellettuale è, anche questo, molto significativo. Su che cosa si fonda la differenza di status? Sulla valorizzazione delle qualificazioni, dell'abilità, dei rischi, della competenza, e sul disprezzo di certe altre caratteristiche predominanti nei lavori manuali.

In qualsiasi cultura, tutte le qualità, assunte come criteri per l'attribuzione di status, anche quando discendono da predisposizioni, strutture emotive, circuiti ormonali, fatti biologico-naturali, diventano significative allorché sono valorizzate dal παίδευμα d'una cultura. Le ricerche antropologiche di Lowie e di Kroeber sono eloquenti: la bravura degli Indiani delle praterie, le ricchezze dei Maidu settentrionali, dei Kwakiutl oppure degli Shoshoni e dei Chibcha, dei Maori della Nuova Zelanda come dei Masai dell'Africa, tutto deriva dalla valorizzazione culturale, base per l'attribuzione di posizioni di status. Anche studiosi dei fenomeni mistici e sacrali, e tra questi piú particolarmente Bastide [1970; 1971; 1975] hanno osservato che persino la capacità di mettersi in rapporto con il soprannaturale attraverso il digiuno, la tortura, il sogno, e anche attraverso le crisi epilettiche e diverse forme di follia [cfr. Bastide 1965] diventano fattori attributivi di status se risultati di una valorizzazione culturale.

Riassumendo grossolanamente, si può dire che qualsiasi qualità, competenza, attributo, specificità sia pure naturale e/o biologica, per divenire caratteristica distributrice di status deve subire un processo di valorizzazione culturale. Sono, dunque, sempre i valori a determinare gli status e gli status a fissare le posizioni. Sono i valori a dare un contenuto, delle significanze, alla stima attribuita a un individuo da un gruppo o da una classe di individui. La stima determina il grado di prossimità degli attributi (cioè delle qualità individuali) e delle caratteristiche (cioè le attività, le proprietà e altri fattori) ai valori o alle valorizzazioni di un gruppo. Benché ciò differisca, piú o meno profondamente, da un gruppo culturale all'altro, un fatto è inoppugnabile: lo status si può spiegare esaurientemente solo se rapportato ai valori che lo sostengono. È usuale constatare che gli indi-

vidui e i gruppi a status elevato sono quelli reputati esseri prossimi, meno distanti, alle fonti dei valori.

Che gli status finiscano con il mettere in vita, attraverso complicati processi di mediazioni e di intellettualizzazioni, un sistema di stratificazione con valori propri è un fatto corrente e su cui è qui inutile soffermarsi. Per esempio, l'autorità e il prestigio, nelle società elementari, dànno luogo a status distinti, ma non opposti giacché dal prestigio può derivare l'autorità e questa a sua volta procurare del prestigio. Nelle società complesse questi stessi status si mescolano e si compenetrano per cui quello che qui appare piú importante è il sistema di status e non piú il valore che lo ha fondato. Ed è ciò che rende particolarmente difficoltoso lo studio delle società della modernità e che induce ad attribuire i processi di stratificazione talvolta ai conflitti economici, alla distribuzione della ricchezza, talaltra alla competizione per il controllo di tutte le forme di potere.

Quali che siano le risposte che si possono dare ai problemi della stratificazione, quello che ora piú importa sottolineare è che la natura dello status scaturisce sempre da un valore sociale. Ovviamente i fattori determinanti lo status provengono dalle capacità personali, dai titoli di merito dell'individuo, della sua attitudine (intelligenza, stabilità emotiva, onestà, moralità) a fornire gratificazioni e a fare in modo che siano sentite in quanto tali, nel corso dell'interazione, dal maggior numero possibile di persone. Il massimo status corrisponde, proprio per questo, alla massima approvazione sociale. È stato dimostrato, però, che ciò è relativamente raro, poiché, se si accettano le prove fornite da Homans [1961], gli individui procedono, in base ai principî di giustizia distributiva e di congruenza di status, a comparazioni continue tra benefici, costi e titoli, cosicché le valenze dell'apprezzamento possono variare. Resta tuttavia che vari processi assicurano allo status una relativa stabilità, anche in situazioni in cui essa potrebbe patirne. Per questo precisamente il gruppo o i gruppi arrivano a mantenere la coesione e quindi a consolidare la loro esistenza e agiscono in maniera che gli status siano sempre piú o meno accettati e vissuti come conformi ai valori riconosciuti e sempre nella prospettiva del mantenimento costante dell'equilibrio e della coerenza fra gli status e i ruoli. L'esempio che si riporta da Homans è piú eloquente di qualsiasi altra argomentazione: «Presso una fabbrica di macchinari..., vi erano due categorie di operai aventi due diverse qualifiche: macchinisti e operatori. I primi erano superiori ai secondi quanto ad anzianità, stipendio e capacità professionali. Gli operatori spesso chiedevano in prestito utensili ai macchinisti e correvano a chiedere aiuto da questi ultimi quando si trovavano di fronte a difficoltà meccaniche e queste loro richieste di aiuto erano conformi alla loro inferiorità personale. I macchinisti, però, da parte loro, difficilmente chiedevano in prestito utensili o ricorrevano all'aiuto di altri macchinisti e quelle rare volte che ciò accadeva cercavano di far apparire la cosa come puramente casuale. Davano cioè ad intendere che non avevano bisogno di aiuto ma volevano semplicemente cogliere l'occasione per confrontare le loro esperienze e parlare di problemi tecnici di comune interesse» [*ibid.*, p. 252].

Si può dire che la giustizia distributiva, cioè i meriti personali, la congruenza di status (cioè coerenza, consistenza, equilibrio ed equivalenza degli status), il

consenso sui valori nonché il bisogno di autovalorizzazione sono fattori di stabilità delle strutture di status, ma sono anche fattori di mutamento e di rivoluzionamento degli stessi. Le carenze di uno di questi fattori o anche lo squilibrio tra di essi possono essere cause di modifiche parziali oppure sostanziali.

Quando i risultati individuali non sono proporzionali ai meriti, quando gli stimoli d'un individuo sono diversi da quelli degli altri, allora fra lo stesso individuo e il suo proprio status si forma una dissonanza, che spingerà i processi percettivi individuali verso un altro stato d'equilibrio dei valori qualitativi [Piaget 1967, ed. 1977 pp. 100-42], e quindi verso altri status e sistemi di status. Il bisogno di autovalorizzazione, e qualche volta anche fattori esterni spingeranno l'individuo o il gruppo a elaborare nuove gerarchie di valori, a fondare un nuovo sistema di status.

Si lascino da parte le acquisizioni e le perdite di status, provocate dalla mobilità sociale (ascendente e discendente), il ritiro di status per ragioni razziali, religiose, ideologiche e via di seguito, lo *status seeker*, e le conseguenze che questi fenomeni hanno sul sé e la personalità, sul carattere stabile e prevedibile delle esperienze, sul comportamento nostro e degli altri nei nostri confronti, sulle malattie [cfr. Bastide 1972], sulla maniera stessa di distinguere e di giudicare [cfr. Bourdieu 1979], e si osservi soltanto, senza tuttavia confondere le classi con la stratificazione sociale e contestare che le classi possono essere gerarchizzate, che gli status distribuiscono gli individui e i gruppi in diverse categorie (associazioni, organizzazioni, strati, ecc.) ordinate sempre secondo una scala di prestigio, la quale può dar nascita a ineguaglianze e quindi a conflitti.

5. La sociologia accademica ha finora considerato il sistema dei ruoli, il sistema di status e la diade ruolo/status, quali fornitori di motivazioni, di ricompense, di modelli normativi, come il mezzo piú conveniente e agevole per il funzionamento della società, per lo svolgersi della dialettica fra integrazione e differenziazione, fra consenso e coercizione, per il controllo sociale e per l'egemonia. Mezzo di classificazione degli individui e dei gruppi su base diversa (ma non opposta) da quella economica, legata a modelli e a valori culturali che permettevano d'elaborare scale di prestigio suscitatrici di motivazioni e d'impegni, la coppia ruolo/status introduceva la stabilità nei comportamenti individuali e la prevedibilità nelle risposte comportamentali, eliminando cosí l'unicità e la mutevolezza controproducenti ai fini delle organizzazioni burocratico-razionalistiche.

Da qualche lustro il sistema è entrato in crisi profonda. Se ne citerà qualche esempio. L'origine sociale degli ufficiali superiori dell'esercito italiano è cambiata: si è passati dal 50 per cento di appartenenti alle classi medie del 1914 all'87 del 1930, a quasi il 90 per cento del 1979 (percentuali che riguardano i generali di tutte le armi in servizio permanente effettivo e nei ruoli di riserva al 31 dicembre 1978). Questo fenomeno va di pari passo con la disaffezione dalle professioni militari e anche con la loro non preferibilità, generata o fortemente alimentata dagli attuali modi di vita. E infatti dal 1966 al 1975 il numero di domande d'ammissione alle accademie militari delle tre armi è diminuito del 28 per cento, passando da 6209 aspiranti dell'anno iniziale a 4196 di quello termi-

nale. Il rapporto fra il numero delle domande e il numero dei posti messo a concorso è stato nel 1974 di 16 a 1 per gli allievi ufficiali dell'arma dei carabinieri, contro 1,5 a 1 per gli allievi ufficiali delle tre armi. Fra il 1970 e il 1974 l'indice di preferibilità passa per l'arma dei carabinieri da 12 a 16 e nell'esercito da 1,7 a 1,5. Questo sta a provare un cambiamento nella scala: il fattore piú importante della preferibilità non è il livello retributivo né la carriera (difficile nell'arma dei carabinieri: numero di posti limitato, impossibilità d'accedere ai grandi comandi e alle altissime gerarchie della difesa, ecc.), ma l'immagine e l'importanza data all'utilità sociale del ruolo connesso con la professione.

In una società come quella italiana, con valori antindustriali cosí radicati, con un bisogno d'autorealizzazione personale e di sicurezza materiale cosí spiccato, con una cultura politica ed economica sostanzialmente indifferente ai problemi d'organizzazione, d'efficienza, d'equilibrio fra costi e benefici, con uno Stato e una società civile cosí impermeabili e indifferenti l'uno all'altro, con modelli culturali sempre meno differenziati, ruolo e status hanno perso gran parte della loro importanza.

Alla fine del 1976 è stata rifatta una scala di prestigio professionale, seguendo esattamente (benché sorpassate e invecchiate) le procedure che Angelo Pagani aveva seguito nel 1960 per stabilirne la prima in Italia.

La percezione del prestigio, nell'opinione pubblica, delle professioni s'è rivelata molto cambiata rispetto a quella analizzata tre lustri prima. L'impiegato di banca passava dal settimo al quarto rango; il medico saliva dal quarto al terzo; l'architetto scendeva dal terzo al settimo posto. All'ottavo posto appariva la professione di ufficiale dei carabinieri. Le altre professioni non subivano cambiamenti di sorta. Ma lo spoglio a parte delle risposte degli individui fra i diciotto e i trentacinque anni metteva in evidenza un prestigio professionale totalmente diverso; il professore universitario perdeva il primo posto e lo lasciava all'animatore culturale. Al secondo posto si trovava l'assistente sociale, poi l'artista, poi il medico e via di seguito. Non bisogna far dire a queste scale di prestigio piú di quanto esse non possano dire, tuttavia possono far intravedere che gli status fondati direttamente o indirettamente sull'impegno lavorativo e che davano luogo a precisi stili di vita, stanno affievolendosi. Ora stanno nascendo una cultura e stili di vita associati a un certo modello di tempo libero e di consumo, che sono in procinto di mutare la natura stessa di ciò che conferiva lo status. La stima accordata perché le caratteristiche dell'individuo combaciano con i fini dell'affermazione dei valori e della soddisfazione dei bisogni del gruppo, oggi ha sempre minor peso. Ciò che oggi conferisce status sono oggetti e attività che si trovano a disposizione di tutti, che tutti possono adottare e scambiare all'interno d'una trama di rapporti simbolici fine a se stessi. Il lavoro non è piú un valore d'*achievement* né la via per autorealizzarsi. Si assiste alla morte e alla trasfigurazione dei vecchi ruoli/status e all'emergenza di valori piú diffusi, piú radicati nella vita di tutti i giorni, nel rischio, nella tragedia e nella gioia, fatti di gusto per l'invenzione e l'esplorazione, senza cauzione ideologica, miranti a migliorare e democratizzare il rapporto tra le forme di competenza e la società, *hic et nunc*, e ad agire nello spazio esiguo della vita di tutti i giorni, nello spazio della società civile. Il movimento femminista, il movimento ecologista, i movimenti delle diverse specie di minoranze, tutti quelli che lavorano a creare alternative, a mobilitare energie, a vitalizzare i tessuti sociali, tutti quelli che instaurano nuovi rapporti nella pratica e disdegnano di fare esclusivamente delle teorie della pratica, ricercano nuove regole che distruggeranno le gabbie entro cui le teorie del ruolo/status hanno rinchiuso la brulicante ricchezza, varietà, incertezza e creatività dei comportamenti umani.

6. Il ruolo come obbligo e come aspettativa, il ruolo come comportamento di cui si deve assicurare l'esecuzione, il ruolo come organizzazione di relazioni fra attori sociali, in breve come processo che si svolge in un sistema dell'agire sociale, contrariamente a ciò che postula lo schema non è necessariamente compatibile con lo status.

La complementarità attese-comportamenti e la reciprocità delle soddisfazioni dei bisogni implicano integrazione, identità e conformità di e con lo status. Ciò non è né empiricamente né storicamente fondato. Nelle società del passato lo status era quasi sempre connesso con funzioni sociali e con obblighi e aspettative piú o meno rigorosamente definiti, cosicché tra status e ruolo le tensioni e le contraddizioni restavano eccezionali oppure episodiche. I bisogni interpretati, i valori istituzionalizzati, le posizioni sociali vi erano limitati, poco estensibili. Invece, nelle società moderne le cose vanno ben altrimenti. Qui esistono non solo forti tensioni derivanti dall'incompatibilità fra ruoli, dall'interferenza fra ruoli compositi, da varianze nell'impegno, nell'attaccamento e nell'assorbimento del ruolo, nelle variazioni d'interpretazioni del ruolo, ma soprattutto incongruenze, contraddizioni, fratture, conflitti fra la struttura e la forma dei ruoli e degli status. In situazioni sottomesse a continui processi di cambiamento indotti dalle forze produttive e anche dalla trasformazione incessante di tutti i rapporti sociali, il sistema d'interazione ruolo/status non è piú né funzionale né interdipendente. Non funzionale poiché la varianza dei ruoli e delle norme genera troppe contraddizioni e ambivalenze, poiché le costrizioni normative imposte agli individui risultano ormai sempre controproducenti; non interdipendente poiché la probabilità di scegliere fra diversi condizionamenti interiorizzati rende le relazioni o incongruenti o improponibili o inefficaci. Con lo schema dello status/ruolo la sociologia ha creduto d'aver risolto le questioni inerenti alla collocazione d'un individuo in un gruppo e tutti i problemi derivanti da ciò che lo stesso fa o può fare dello status occupato. Con ciò le scienze sociali facevano dell'integrazione, dell'adattamento, dell'equilibrio delle caratteristiche oggettive e intrinseche, d'una relazione, d'un agire sociale, d'un individuo e d'un gruppo.

Oggi si deve essere meno categorici: integrazione, adattamento, equilibrio appaiono per quello che in realtà sono: espressioni di giudizi portati su una certa maniera d'essere o di dover essere, sul comportamento, sull'insieme dei diritti e dei doveri da parte di certi attori sociali su altri attori sociali, giudizi elaborati ed espressi in funzione di norme, di attese, di modelli piú o meno largamente diffusi, piú o meno ampiamente dominanti, ma però mai universali,

forse nemmeno unici in seno alla stessa società. Ormai si ammette sempre piú comunemente che il mondo normativo è il prodotto d'una storia culturale e d'una serie imprevedibile d'adattamenti congiunturali alle situazioni.

È dunque impossibile obiettivizzare l'integrazione quale lo schema status/ruolo la postula?

Il funzionalismo sociologico dominante, in tutte le sue innumerevoli e camaleontiche versioni, definisce l'integrazione, l'aggiustamento alle relazioni con altri, l'interiorizzazione dei ruoli e dei valori come fatti certi e definiti in funzione di norme, ma di norme che non ritiene necessario imputare ad attori sociali particolari. Una tale concezione presuppone, ovviamente, fallaci illusioni sulle norme e sui valori e deve postulare la tesi che un sistema sociale possa veramente funzionare solo grazie all'interiorizzazione da parte di tutte le sue unità delle attese di tutte le altre unità, e ancora che tutte le suddette unità debbano necessariamente collocarsi in un sistema gerarchico, ovviamente in costante relazione con la stratificazione sociale.

L'osservazione storica indica, invece, che le società, dalle piú semplici alle piú stratificate, ricorrono, congiuntamente o di volta in volta, al consenso e al dissenso, alla cooperazione e alla contestazione, al pluralismo, alle differenze, ai conflitti e ai rapporti di dominazione o d'egemonia.

Le concrete posizioni sociali fatte storicamente agli uomini, le figure proposte e imposte nell'ambito dell'attuale struttura sociale, anche attraverso innumerevoli produzioni ideologiche, sistemi familiari, rapporti di classe, indicano infine, e anche, la sovradeterminazione sociale dei ruoli e degli status, le loro determinanti ideologiche, le loro approssimazioni sociologiche e psicologiche, e perciò stesso che il campo di pertinenza piú diretto per ruolo/status non è quello dell'ontologia della cognizione né d'una costruzione teorica scientificamente plausibile. [G.B.].

Andreski, S.
1965 *The Uses of Comparative Sociology*, University of California Press, Berkeley Cal.

Ariès, Ph.
1960 *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Plon, Paris; ed. Seuil, Paris 1973.

Atkinson, D.
1971 *Orthodox Consensus and Radical Alternative. A Study in Sociological Theory*, Heinemann Educational, London.

Bastide, R.
1965 *Sociologie des maladies mentales*, Flammarion, Paris.
1970 *Le prochain et le lointain*, Cujas, Paris.
1971 *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris.
1972 *Les sciences de la folie*, Mouton, Paris - La Haye.
1975 *Le sacré sauvage et autres essais*, Payot, Paris (trad. it. Jaca Book, Milano 1979).

Biddle, B. J.
1979 *Role Theory. Expectations, Identities and Behaviors*, Academic Press, New York.

Bourdieu, P.
1979 *La distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, Paris.

Braudel, F.
1979 *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*, II. *Les jeux de l'échange*, Colin, Paris.

Coulson, M.-A.
1972 *Role: a Redundant Concept in Sociology? Some Educational Considerations*, in J. A. Jackson (a cura di), *Role*, Cambridge University Press, London.

Dahrendorf, R.
1958 *Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», X, 2, pp. 178-208 e 3, pp. 345-78 (trad. it. Armando, Roma 1966).

Duncan, B., e Duncan, O. D.
1978 *Sex Typing and Social Roles. A Research Report*, Academic Press, New York.

Gerhardt, V.
1971 *Rollenanalyse als kritische Soziologie. Ein konzeptueller Rahmen zur empirischen und methodologischen Begründung einer Theorie der Vergesellschaftung*, Luchterhand, Neuwied.

Homans, G. C.
1961 *Social Behavior: its Elementary Forms*, Harcourt Brace and World, New York (trad. it. Angeli, Milano 1975).

Pareto, V.
1916 *Trattato di sociologia generale*, Barbera, Firenze; ed. Comunità, Milano 1964.

Piaget, J.
1967 *Etudes sociologiques*, Droz, Genève 1977[3].

Prandstraller, G. P.
1980 *Sociologia delle professioni*, Città Nuova, Roma.

Rocheblave-Spenlé, A.-M.
1962 *La notion de rôle en psychologie sociale. Etude historico-critique*, Presses Universitaires de France, Paris; ed. riv. 1969.
1964 *Des rôles masculins et féminins. Les stéréotypes, la famille, les états intersexuels*, Presses Universitaires de France, Paris.

Róheim, G.
1950 *Psychoanalysis and Anthropology; Culture, Personality and Unconscious*, International Universities Press, New York (trad. it. Rizzoli, Milano 1974).

Rüschenmeyer, D.
1980 *Professionalisierung. Theoretische Probleme die vergleichende Geschichtsforschung*, in «Geschichte und Gesellschaft», VI, 3, pp. 311-25.

Shorter, E.
1975 *The Making of the Modern Family*, Basic Books, New York.

Sullerot, E.
1978 (a cura di) *Le fait féminin*, Fayard, Paris.

Wiswede, G.
1977 *Rollentheorie*, Kohlhammer, Stuttgart.

In ogni **società** qualsiasi attività, mansione o altro che assuma un certo carattere ripetitivo e che venga riconosciuta come un fatto all'interno della **società civile** stessa può diventare un ruolo tutte le volte che **consuetudine**, **norma** o **diritto** tendono a fissare in maniera percepibile da tutti quel comportamento (cfr. **comportamento e condizionamento**). Prerogative del ruolo sono quindi una certa ripetitività (cfr. **rito**) e la sua accettazione all'interno dello **spazio sociale** come **utilità** e valore. Un ruolo può essere assunto sia da individui sia da gruppi (cfr. **gruppo**, **classi**, **comunità**, **élite**), può rappre-

sentare uno stato di fatto come può invece essere sottoposto a una serie di regole per il suo riconoscimento (cfr. **iniziazione**, **controllo sociale**), o ancora può essere un risultato che ha anche fondamenti biologici specie nelle popolazioni (cfr. **popolazione**) del mondo **animale**, frutto di diverse spinte, dall'**evoluzione** alla **mutazione/selezione**, all'**adattamento**, alle questioni di **eredità**, al **gene** e al **genotipo/fenotipo**. Dall'altro lato lo status rappresenta una forma di collocazione che si può raggiungere o che si ha per **nascita**, **razza**, **sangue** o appartenenza a ceti o classi (cfr. **borghesi/borghesia**, **contadini**, **proletariato**) e che determina per sé la collocazione sociale. Anche qui, tuttavia, la permanenza degli status deve poggiare su una loro legittimazione nell'area dei **valori** delle **istituzioni**, della situazione di **potere** e di **potere/autorità** esistenti, che derivino o meno da una vera e propria **costituzione** di quella società o **stato** (cfr. anche **patto**). Lo status in tale ordine costituisce l'altra faccia del ruolo; quest'ultimo può diventare status quando corrisponde a un'attività riconosciuta utile e si ritrasmette in continuità; privo di un ruolo, lo status rischia di apparire monco e di costituire una situazione di **conflitto** nella società fra chi occupa effettivamente un ruolo e chi ne occupa lo status svuotato del ruolo. La non perfetta coincidenza dei due termini, insomma, rappresenta uno dei motori della **politica**, del mutamento nella società e anche, all'estremo, dei suoi rivolgimenti (cfr. **rivoluzione**).

Socializzazione

1. Il verbo 'socializzare', derivato dal francese *socialiser*, sta a significare, nella maggior parte dei casi, il trasferimento della proprietà dei mezzi di produzione dai privati a collettività diverse dallo Stato, e piú particolarmente ai lavoratori che quei mezzi impiegano. Il sostantivo 'socializzazione', che indica ad un tempo l'atto e l'effetto del socializzare, ha poi acquisito il senso improprio di nazionalizzazione ed anche di statizzazione. Non è perciò infrequente che nei dizionari d'economia politica sotto la voce «Socializzazione» si trovi il rinvio a «Nazionalizzazione».

Nel gergo delle scienze sociali, massime in psicologia, antropologia e sociologia, il termine ha tuttavia altri significati, con confini semantici estremamente imprecisi, per cui i referenti e i contenuti non denotativi restano sovente disparati e contraddittori persino nel contesto d'una stessa disciplina.

Utilizzato per la prima volta esplicitamente in Francia nel 1786 nel senso di 'rendere sociale', 'far vivere in società', a partire dal 1836 in poi la parola comincia a significare il fare apparire e lo sviluppare relazioni sociali tra gli uomini. In seguito diventa anche sinonimo di *sociabiliser* 'rendere socievole', e intende marcare piú precisamente il processo di sviluppo delle disposizioni che rendono possibile, in senso largo, la partecipazione umana.

In sociologia il termine copre, grosso modo, il processo d'acquisizione dei rapporti e degli obblighi che governano i comportamenti sociali, cioè i ruoli e le competenze di ruoli, nonché le modifiche, per effetto d'interazione, d'una parte o dell'insieme d'un comportamento. Emile Durkheim era addirittura convinto che la socializzazione permettesse di fissare, di modificare o di eliminare comportamenti, inclinazioni, idee, esercitando sull'individuo una sorta di coartazione, di costrizione esterna. Nelle lezioni sull'educazione morale, il sociologo francese afferma che lo svelamento dei meccanismi della socializzazione potrebbe fornire agli insegnanti tutti gli elementi indispensabili per inculcare nel bambino i fondamenti della morale e dotarlo cosí del senso d'attaccamento e fedeltà al proprio gruppo sociale [cfr. Filloux 1977].

In psicologia il termine 'socializzazione' indica il concatenamento delle diverse fasi attraverso cui si sviluppano la socialità e la personalità nella sua dimensione interumana. Jean Piaget considera che la società sia il prodotto delle pressioni di generazioni su altre generazioni e che queste pressioni siano possibili grazie alla trasmissione e alla formazione educative, cioè a un'azione esterna dei vecchi sui giovani. Quest'azione socializza progressivamente gli individui giovani, li integra a un gruppo sociale, facendoli partecipi della storia e dell'ethos di questo stesso gruppo. Lo sviluppo del bambino fa tutt'uno col suo sviluppo mentale. Dall'intelligenza senso-motoria all'intelligenza rappresentativa, dall'intelligenza rappresentativa al livello del pensiero concreto e al livello del pensiero verbale e ipotetico-deduttivo, lo sviluppo del bambino si confonde con la sua socializzazione «nel senso che l'individuo non sarebbe arrivato a costruirlo sen-

za una cooperazione con il gruppo oppure mediante una semplice trasmissione» [Piaget 1967, ed. 1977 p. 325].

In antropologia il termine è utilizzato correntemente a partire dagli anni '40, e in particolare da Abram Kardiner [1939], nel senso di trasmissione di caratteristiche culturali specifiche, in quanto acquisizione e sviluppo di schemi comportamentali fondamentali grazie ai quali si forma la personalità, s'impara a parlare, si diventa consapevoli delle differenze fra i tipi di relazioni sociali, e si è capaci di procedere a effettuare i piú svariati processi di discriminazione. Margaret Mead [1964], pur accettando questa definizione assai larga della socializzazione, la differenzierà tuttavia dall'acculturazione in quanto apprendimento e pratica della cultura d'un gruppo, in quanto processo d'integrazione d'un individuo in un gruppo.

Al di là di queste differenze e di numerosissime altre particolarità [cfr. Clausen 1968], c'è in tutti questi approcci, implicito o esplicito, un elemento comune. Per tutti, infatti, la socializzazione è un processo con stadi temporali piú o meno definiti e attraverso il quale il neonato si trasforma in un membro d'una società umana particolare, d'una cultura specifica, acquisendo relazioni intellettuali, relazioni affettive, relazioni morali, comportamenti emotivi, strutture percettive, tecniche corporali, modelli normativi, il linguaggio-oggetto, il linguaggio sintattico, la reciprocità normativa, l'obbligo morale, e piú generalmente la coscienza dei rapporti sociali. In altri termini esiste un accordo generico sul fatto che il campo di pertinenza piú diretta per questo processo è quello dell'ontologia della cognizione, dove esso organizza i vari livelli di interpersonalità e di interiorizzazione delle costruzioni percettive e logiche. Per quasi tutti gli studiosi, insomma, la socializzazione presenta un forte potere organizzativo per la comprensione dei dislivelli socioculturali e delle discriminazioni o, il che è forse piú importante, delle autodiscriminazioni [cfr. Williams 1972]. Come si sia arrivati alla cristallizzazione di questo elemento comune, spetta agli storici dirlo. Qui si ricorderà che nel decennio 1930-40 gli interrogativi sulle modalità del passaggio dallo stadio biologico a quello di esseri pienamente sociali sono stati numerosi e continui. Libri e relazioni sugli uomini-lupi, sui bambini-gazzelle o sui ragazzi-selvaggi [cfr. Malson 1964] rammentano l'ampiezza e la complessità di questa problematica sulle condizioni della sociabilità, sul come si stabiliscano i primissimi rapporti con gli altri, sulle maniere attraverso cui si possono intrattenere i legami sociali e sul rapporto fra la maturazione neurofisiologica e la socializzazione. L'ambiguità della risposta freudiana comincia a far dubitare della nozione d'appoggio, d'anaclisi (*Anlehnung*), secondo cui la soddisfazione libidinale s'appoggia sul soddisfacimento del bisogno di cibo per separarsi e differenziarsi in seguito da esso, e purtuttavia consolida il convincimento che sia possibile, conoscendo i processi socializzatori, foggiare o mutare l'insieme o alcune delle predisposizioni generali che permettono di elaborare categorie, di costruire giudizi, di prendere e difendere una posizione, d'agire.

L'ideologia che sottende questo convincimento è quella del progresso continuo. Se la socializzazione o anche il pianismo e il corporativismo miravano in questo stesso periodo di tempo a cambiare rapporti sociali e produttivi reputati

obsoleti e reazionari, la socializzazione psicosociologica non pretendeva forse di fare altrettanto per i comportamenti reputati attardati, arcaici, devianti, asociali, marginali? Nell'un caso e nell'altro si dà alla società il potere d'intervenire per cambiare, sviluppare, progredire, per integrare e uniformizzare.

Non è dunque casuale che le ricerche sulla socializzazione siano state incentivate in Europa dalla scuola di Durkheim preoccupata di consenso e d'integrazione, alla ricerca d'una morale laica che sostituisse quella religiosa, dal movimento psicanalitico troppo incline alle questioni di conformità e d'adeguamento e in America dagli sconvolgimenti provocati da flussi migratori potenti e caotici. Come assorbire e assimilare milioni di persone provenienti da quasi tutte le regioni del mondo, di razza, di lingua, di religione, di costumi tanto diversi? Le ricerche americane sulla socializzazione hanno come scopo precipuo, quindi, di scoprire i meccanismi attraverso i quali si apprendono i comportamenti, i modelli culturali e le norme di gruppo, al fine di facilitare l'americanizzazione, cioè l'adeguamento dello straniero agli schemi d'agire americani, e a lungo termine la fusione di gruppi etnici disparati in un'unica comunità.

Questa impronta originaria resterà praticamente indelebile sino ad oggi: le ricerche sulla socializzazione resteranno a lungo condizionate dal paradigma della conformità, della norma dominante, e solo in anni recenti, col ritorno del soggettivismo, hanno capovolto quella prospettiva e si sono focalizzate sui devianti, sulle minoranze innovatrici, sui meccanismi che permettono ai devianti e ai repressi di manifestarsi, d'esistere oltre la normalità e la conformità [cfr. Moscovici 1979]. Senonché anche adesso e qui le preoccupazioni d'ordine religioso, filosofico e ideologico in senso largo restano predominanti e perciò stesso ipotecano gli sviluppi e le implicazioni di queste ricerche.

2. Il problema dei problemi negli studi sulla socializzazione è quello dei determinanti biologici. Vi sono nel comportamento umano adattamenti, morfologici e fisiologici, attraverso le generazioni, alle condizioni ambientali? L'uomo possiede schemi innati simili a quelli preprogrammati da adattamenti filogenetici che si osservano negli animali, per esempio nell'*Amblyornis subalaris*, nella Nuova Guinea, che costruisce per la femmina, con un minimo di variazioni e d'adattamento alle circostanze, un nido con decorazioni dai colori sgargianti?

Gli studiosi d'etologia, con Lorenz in testa, sono dell'avviso che i nuclei fondamentali nel comportamento umano sono programmati geneticamente, mentre Wilson [1975; 1978], seguito da studiosi appartenenti a discipline diverse [cfr. Boulding e altri 1978], dà un gran peso anche agli elementi ed alle «combinazioni comportamentali che emergono con la maturazione, cioè, che si dispiegano a poco a poco mediante lo sviluppo neuromuscolare indipendentemente dall'apprendimento», nonché a «quelli che sono modellati almeno in una certa misura dall'apprendimento» [Wilson 1975, trad. it. p. 167].

Eibl-Eibesfeldt [1966] sostiene che le mimiche emotive dei sordi e dei ciechi sin dalla nascita sono perfettamente simili a quelle che si possono osservare in certe categorie di Primati. Certe espressioni fondamentali del viso, che si ritenevano dovute ai processi d'apprendimento nei ragazzi normali, si ritrovereb-

bero anche nei sordomuti e nelle scimmie allorché si trovano davanti ad estranei, identificati in quanto tali con l'odorato. A sostegno della tesi dei fondamenti genetici dei comportamenti umani, lo stesso autore cita una serie di osservazioni fatte sui comportamenti non verbali, fra cui questa: proiettando un'ombra che si dilata simmetricamente davanti a un lattante di quattordici giorni d'età, si notano presto le classiche reazioni di scansamento, l'aumento della frequenza cardiaca, l'allontanamento della testa, e talvolta persino l'alzata della mano, come se il soggetto percepisse perfettamente l'ombra che cresce simmetricamente e istintivamente ne avesse paura e perciò tentasse d'evitarla. Proiettando poi l'immagine d'un oggetto davanti al lattante, d'un oggetto quindi inafferrabile, si constata di nuovo che la frequenza cardiaca aumenta e che il comportamento generale risulta perturbato. Se però il soggetto arriva a toccare un oggetto qualsiasi, i battiti cardiaci ritornano regolari e cessa anche la perturbazione. Da queste e da altre osservazioni Eibl-Eibesfeldt deduce che nell'uomo vi sono disposizioni innate e afferma anche che noi rispondiamo a priori a certi stimoli esterni benché non si possa ancora affermare quali schemi nei nostri comportamenti siano effettivamente attivati dai dispositivi genetici di selezione. Sulla sua scia Desmond Morris [1967] rileva alcuni aspetti del comportamento sociale dei fanciulli da quattro a cinque anni d'età che certificherebbero la costanza degli schemi comportamentali; Chance e Jolly [1970] attestano una serie di relazioni tra sviluppo comportamentale e struttura di gruppo, mentre David Premack [1974] ha descritto le enormi potenzialità simboliche e analitiche degli scimpanzé, lasciando tuttavia irrisolto il problema fondamentale del perché tali attitudini non si siano rivelate nel loro ambiente naturale [cfr. anche Premack 1976].

Tutte queste esperienze e questi studi, pur mettendo l'accento sul ruolo determinante del quadro sociale e sull'importanza costitutiva delle motivazioni interpersonali nello sviluppo delle capacità cognitive, dànno per scontata l'esistenza d'un rapporto fra gli invarianti biologici e gli universali culturali, e per ciò stesso non possono dire nulla sulla natura, sulle origini e sulla varianza, sulle applicazioni e implicazioni culturali [cfr. Wolfgang 1979] di questo vero e proprio nucleo duro fra il biologico ed il social-simbolico.

Ammesso l'innatismo, resta tuttavia da spiegare in che cosa consista, quale ne sia la specificità. Piaget [1974] parla d'adattamento degli esseri a nuove condizioni di vita che s'opera attraverso un'azione dei soggetti sul loro proprio patrimonio ereditario, come se il singolo individuo, mediante uno sforzo personale sulle sue piú intime componenti, assumesse da solo la trasformazione garanzia della sua propria sopravvivenza. Ma Piaget ha precisato meglio il suo punto di vista nella notissima polemica con Chomsky [cfr. Piattelli Palmarini 1979], che qui verrà riassunta e commentata brevissimamente.

Piaget pensa che sia impossibile tracciare la frontiera fra l'innato e l'acquisito. Esisterebbe tra le due sfere una struttura che permetterebbe d'attualizzare il patrimonio genetico a mano a mano che il soggetto s'autodetermina assimilando elementi esterni e/o accomodandosi all'ambiente. Qualsiasi condotta comporterebbe, dunque, una parte d'innato nel suo stesso funzionamento, ma si autoregolerebbe costantemente. Cos'è l'autoregolazione? Compensazione parziale che

modera le deformazioni inerenti a qualsiasi fissazione degli organi sensori, è un processo stabile piú importante della determinazione genetica giacché assicura all'organismo il migliore equilibrio, cioè un massimo d'attività e un massimo d'apertura a tutti gli scambi possibili. Grazie all'autoregolazione, il comportamento, vero e proprio motore dell'evoluzione, può estendere, sorpassare, superare l'ambiente in cui l'organismo è immerso; può esplorare e ricercare ambienti nuovi, rinforzare l'azione della specie sull'ambiente. L'autoregolazione adempie due finalità: estendere continuamente i limiti dell'ambiente e rinforzare i poteri dell'organismo sull'ambiente in cui opera. Ma perché? Piaget pensa che ciò sia un «desiderio della ragione». I meccanismi fondamentali della ragione (o del suo sinonimo: l'intelligenza) non si riducono né all'apriorismo, a ciò che s'impone necessariamente, né all'innatismo: sono meccanismi autoregolativi, in continua equilibrazione maggiorante, nel senso che non c'è mai ritorno in caso di perturbazione all'equilibrio anteriore, che si ha sempre costruzione d'equilibrio piú largo e piú forte, mai però definitivo. Piaget preferisce chiamare questa concezione dei rapporti fra l'innato e l'acquisito «costruttivismo». L'obbligo formale di trascendere incessantemente i sistemi già costruiti per assicurarne la non-contraddizione converge e si compenetra, sempre secondo Piaget, con la tendenza genetica a sorpassare le costruzioni compiute per colmarne le lacune ed eliminarne i perturbamenti. Ha detto recentemente: «In una parola l'attività cognitiva consiste in continui superamenti e innovazioni... Ora, se in fisica si può parlare di amplificazioni di fluttuazioni, sui terreni biologico, psicologico ed epistemologico sembra che vi siano soltanto tre soluzioni: l'innatismo, l'empirismo, il ricorso alle autoregolazioni. Nelle due prime interpretazioni il carattere innovatore dei superamenti è soltanto apparente, in quanto esse sono predeterminate nel soggetto o nell'oggetto; perché vi sia realmente innovazione, occorre fare appello a un meccanismo auto-organizzatore e siccome la sua creatività non potrà consistere in una produzione *ex nihilo*, essa dovrà risultare da processi insieme completivi e correttivi. Di qui il meccanismo che io chiamo "equilibrazione maggiorante", la cui dinamica interna non porta soltanto a compensare delle perturbazioni e a colmare delle lacune, ma, come si è ricordato, a trovare soluzioni che sollevino nuovi problemi. La successione degli equilibri parziali, dei disequilibri e delle riequilibrazioni maggioratrici porta cosí a un tentativo di specificare gli aspetti di ciò che, un po' troppo sommariamente, viene indicato come il carattere dialettico delle procedure del pensiero costruttivo e che io preferisco chiamare, piú direttamente, il "costruttivismo"» [Piaget 1977, pp. 138-39].

Poco importano l'invarianza biologica e l'universalità delle strutture linguistiche; quello che conta è il modo di funzionamento, questo costruire che non comprende passivamente la realtà, ma che la riproduce attivamente, insomma il sistema d'interazione. Piaget mette cosí l'accento sull'attività del soggetto e, scartando l'ipotesi che il pensiero derivi dal linguaggio, privilegia l'interazione fra gli schemi d'azione o concettuali del soggetto e il reale, interazione sottoposta, ovviamente, a meccanismi di regolazione derivanti dal patrimonio genetico.

Contro una tale prospettiva si scaglia però Noam Chomsky. Alla questione se

il «nucleo duro» risulti da proprietà strutturali dell'organismo geneticamente determinate oppure s'elabori di volta in volta grazie ai meccanismi d'autoregolazione, risponde che gli sembra poco plausibile l'ipotesi che le proprietà specifiche di questo nucleo duro o fisso possano provenire da strutture autoregolative e da costruzioni senso-motorie. Quello che sembra importante non è tanto la stabilità quanto invece il carattere specifico del nucleo fisso.

Per rendere conto di questa specificità, Chomsky [1965] avanza l'idea che esistano delle strutture linguistiche innate che rendono effettuabile l'acquisizione del linguaggio. Tali strutture innate, specifiche al linguaggio, funzionano appena arrivate a una maturità sufficiente, e forniscono all'umano una conoscenza preprogrammata degli universali linguistici. Il contatto con la lingua materna farebbe emergere le strutture universali secondo una successione determinata dalla maturazione. Se non si esercitano queste strutture innate nel momento in cui, maturate, dovrebbero apparire, esse non si manifesteranno piú: Victor de l'Aveyron, Amala e Kamala, Clemens d'Oderdyke, Kaspar Hauser, Anna O. sono gli esempi piú ricorrentemente citati [cfr. Sing e Zingg 1980]. Con questo Chomsky mette l'accento su ciò che sembra essere universale nella specie umana, comune a tutte le culture, trascurando, invece, come subalterne o come eccezioni (i casi patologici) le capacità personali dell'individuo. È evidente che una siffatta concezione fa del nucleo duro, fisso, una sorta di scatola nera, fortemente strutturata *ab aeterno*, e trascura, per non dire sottovaluta, le attività del soggetto nonché le influenze e le pressioni dell'ambiente. Il costruttivismo di Piaget e l'innatismo razionalistico di Chomsky sono rigettati senza appello dall'empirismo stretto, in tutte le sue varie correnti le quali negano l'esistenza di strutture profonde e contestano persino l'importanza degli universali linguistici. Per il behaviorista Skinner [1957; 1979] il comportamento è un montaggio di riflessi innestati gli uni sugli altri. Uno stimolo scatena una risposta, la quale diventa a sua volta uno stimolo e cosí via. Il comportamento s'accresce e si diversifica attraverso aggiustamenti successivi, di cui l'apprendimento e l'adattamento sono i meccanismi basilari. Secondo una tale prospettiva il linguaggio è una sorta di reazione motoria mentre il pensiero è quasi un linguaggio implicito. L'acquisizione del linguaggio è dovuta a un processo d'adattamento di tipo associazionista in stretta relazione con gli stimoli linguistici. Il soggetto non dispiega alcuna attività strutturante, ma subisce le interazioni dell'ambiente. L'eredità ha un ruolo irrilevante rispetto ai meccanismi di frequenza, contiguità, generalizzazione e rinforzo dei processi di socializzazione in generale, e d'apprendimento in particolare [cfr. Skinner 1966; 1974].

3. Ovviamente l'opzione per l'una o l'altra di queste tre posizioni (costruttivismo piagetiano, innatismo chomskyano, behaviorismo skinneriano) condiziona fortemente persino il taglio e gli sviluppi degli studi sulla socializzazione.

La visione piagetiana postula l'apparizione nell'individuo vivente in fase di sviluppo di forme nuove che non esistevano agli inizi se non come virtualità e potenzialità germinali. Ne consegue che la socializzazione è costruzione continua, autoregolazione equilibrante, interazione fra il programma genetico e

l'esperienza intesa come strutturazione progressiva, coordinazione delle operazioni.

Quella di Chomsky non è molto lontana dallo schema classico preformista: nel germe c'è lo sviluppo futuro in miniatura. La socializzazione manifesta e allarga le capacità geneticamente predeterminate della specie, e appunto ciò dà all'uomo il carattere d'universalità. Infine quella di Skinner, ma anche il neobehaviorismo in tutte le sue versioni e soprattutto in quella di Bandura [1976], che tentano d'allargare la spiegazione del comportamento umano in termini d'interazioni continue fra i determinanti cognitivi, comportamentali e ambientali, considerano la socializzazione come un processo d'inculcazione, di generalizzazione e di rinforzo.

Nessuna delle tre posizioni sfugge ai dubbi e alle critiche. Quella di Skinner elimina il soggetto e suppone un ambiente che determina tutto, senza reali margini di autonomia. L'innatismo linguistico di Chomsky, pur non essendo in contraddizione con la biologia, estrapola, e talvolta anche analogicamente, gli universali linguistici dal patrimonio genetico e trascura come poco pertinenti o secondari rispetto al meccanismo innato di acquisizione del linguaggio le capacità creative del soggetto e i fattori dell'ambiente. Per quanto riguarda Piaget, che pure parla d'interazione fra il programma genetico e i fattori ambientali, la sua posizione resta fluida perché inserisce al disopra del meccanismo d'interazione una struttura superiore, l'equilibrazione, la quale ultima rimanda poi a quella di autoregolazione. In fondo Piaget spiega la biologia con concetti spiegati da una teoria dello sviluppo, la quale a sua volta è spiegata dall'epistemologia genetica, che poi è fondata e si confonde con la psicologia dell'intelligenza. Ci si trova in un sistema concettuale in cui esiste una sorta di chiusura semantica, in cui la prova non può essere se non speculativa.

Tutte queste dottrine sono state recentemente aggirate dalla sociobiologia, che scartando esitazioni e dubbi, mette in primo piano le basi sociobiologiche dei comportamenti e afferma, sulla base dei risultati piú recenti della genetica, dell'ecologia e dell'etologia, che tutte le forme di comportamento e tutte le strutture sociali sono governate dall'eredità e obbediscono alle leggi della selezione naturale. Il padre fondatore della sociobiologia è l'americano Wilson, il cui metodo comparativo, basato su una classificazione gerarchica, è congenitamente riduzionista: egli è persuaso, infatti, che il comportamento delle specie semplici sia meno elaborato di quelle definite complesse, e che il ventaglio dei confronti e dei paragoni possibili trovi da una parte il limite dato dalla nozione di specie e dall'altra il limite fornito dal criterio dell'evoluzione macroscopica. I comportamenti sono analizzati inoltre secondo una prospettiva obiettivista e filogenetica: gli schemi osservati in una specie sono ritenuti costituire il repertorio selezionato nel corso dell'evoluzione, mentre la filiazione dei caratteri specifici è stabilita andando dalle specie piú semplici e quelle piú complesse. L'eziologia d'un comportamento è poi data dalle correlazioni calcolate fra le sequenze di reazioni osservate, col risultato che persino le performanze individuali diventano espressione d'una competenza specifica, innata.

L'organismo è tributario, in conseguenza, del patrimonio genetico attribui-

to alla specie; i fattori ambientali agirebbero solo come rivelatori del già preprogrammato. Diversamente però dalla teoria darwiniana classica della selezione individuale / di gruppo, Wilson parla di selezione di geni: questi segmenti di cromosomi che controllano la sintesi d'una proteina attiva che interviene nella realizzazione del carattere ereditario sono assunti come delle vere e proprie unità fondamentali.

La sola finalità della vita è, quindi, la moltiplicazione dei geni. Questi si servono degli organismi individuali per propagarsi, per moltiplicarsi il piú efficacemente possibile. L'organismo diventa cosí una sorta di supporto-macchina per assicurare la sopravvivenza dei geni e dei genotipi.

Tale tesi è molto ambigua e nessuno è stato capace finora di risolvere gli interrogativi che essa lascia in sospeso. Fra l'altro resta ancora da chiarire come un comportamento possa essere controllato da un insieme di geni e/o se un solo gene controlli diversi comportamenti. Si può parlare d'un gene dell'omosessualità, d'un altro dell'aggressività, di geni del conformismo e della speranza, del gene dell'altruismo [cfr. Boorman e Levitt 1979]?

Nessuno può convalidare simili affermazioni. Le perplessità restano numerosissime. Peraltro chi può sostenere senza tema di smentite che tutti i comportamenti siano sempre adattativi? Non bisognerebbe piuttosto parlare d'auto-organizzazione delle perturbazioni subite e anche degli azzardi non rivelatisi nel corso della nostra lunga epigenesi? Wilson definisce la socializzazione come «la somma totale di tutte le esperienze sociali che alterano lo sviluppo di un individuo» [1975, trad. it. p. 167] e distingue la socializzazione morfogenetica dall'apprendimento del comportamento e dall'inculturazione. Negli Invertebrati inferiori e negli Insetti sociali [cfr. Wilson 1971] la socializzazione è il risultato esclusivo di eventi fisiologici e comportamentali durante lo sviluppo iniziale, mentre nei Primati superiori essa è anche apprendimento. «L'effetto moltiplicatore, sia esso determinato da fattori soltanto genetici oppure sia rinforzato dalla socializzazione e da altre forme di apprendimento, fa sí che il comportamento sia quella parte del fenotipo che ha la maggiore probabilità di cambiare in risposta a cambiamenti a lungo termine che si producono nell'ambiente» [Wilson 1975, trad. it. p. 13]. E Jacques Ruffié, rigettando come arbitraria l'opposizione fra il modello selettivo neodarwiniano, per cui l'apparizione di tutte le eventuatà è un fenomeno aleatorio, e il modello istruttivo neolamarckiano, afferma categoricamente: «L'uomo non inventa nulla, non crea nulla di nuovo. Egli esalta, ma in maniera considerevole, qualità e tendenze che esistevano molto prima di lui» [1976, trad. it. p. 263], pur precisando che «piú la frazione dell'acquisito aumenta rispetto a quella dell'innato, tanto piú la società si avvicinerà al tipo umano» [*ibid.*, p. 238].

Biologia come radice e cultura come destino? L'uomo come prodotto del caso biologico e della necessità sociale?

Un fatto è certo: non è possibile eliminare l'incompatibilità esistente fra i concetti di struttura innata e di capacità d'apprendere. Se la rete dei neuroni del cervello fosse interamente determinata dal patrimonio genetico, come potrebbe trasformarsi costantemente, cioè apprendere? Bisogna piuttosto ammettere che il patrimonio genetico determina una serie di possibili aventi probabilità diverse di realizzazione? In questo caso, benché i geni determinino le leggi di probabilità delle variabili aleatorie alla base della costituzione del comportamento, la costituzione vera e propria dello stesso non è il risultato della sola socializzazione e dell'apprendimento? Infine, se l'uomo è il prodotto d'una interazione fra l'ambiente e l'eredità, qual è la parte rispettiva dei due fattori? Cosa è fornito all'uomo dalla cultura, dalla società, dall'apprendimento, dai condizionamenti, dai rinforzi o anche dai modi di produzione? Il metodo che consiste nel partire dal fenotipo per dedurre il genotipo è conciliabile con l'ipotesi di strutture integrative operanti a molteplici livelli? E come sono correlate fra loro tali strutture integrative?

4. Si è pensato che elementi parziali per rispondere a queste domande potessero venire dallo studio dei gemelli, dalle analisi delle differenze razziali dei quozienti intellettuali e dagli studi antropologici sulla natura umana.

Lo studio dei gemelli è ritenuto particolarmente interessante perché potrebbe permettere di discriminare con relativa esattezza le parti rispettive dell'eredità e dell'ambiente nelle differenze individuali. I gemelli monozigoti (MZ) usciti dallo stesso uovo e dallo stesso spermatozoo hanno un patrimonio genetico identico (stesso sesso, stessi tratti, ecc.), mentre i dizigoti (DZ) usciti da due uova e da due spermatozoi sono casi di specie. Considerati a lungo come fratelli e/o sorelle normali, secondo le ultimissime ricerche pare che abbiano piú del 50 per cento dei loro geni in comune e che condividano gli stessi tempi biologici. Lo psicologo Bouchard dell'Università di Minnesota sta ora studiando l'evoluzione dei gemelli monozigoti separati sin dalla nascita. Le quattordici coppie di gemelli – oggi adulti, e tutti separati qualche settimana appena dopo la loro nascita – finora analizzate rivelano dei tratti comuni, benché assai difficili da interpretare. Per esempio, una coppia di gemelli, separati trentasette giorni dopo la nascita, soffre dello stesso tipo d'emicrania, ambedue sono mancini, ambedue hanno gli stessi interessi professionali e gli stessi hobby.

La gemellarità ha un ruolo anche nella manifestazione dei cancri? Studiosi danesi che hanno repertoriato 17 357 paia di gemelli e li hanno comparati a 3666 di non gemelli, di pari età e nati negli stessi luoghi, escludono che i risultati possano essere utilizzati in favore del determinismo genetico: le concordanze osservate fra le coppie gemellari sono irrilevanti. Al contrario, il determinismo genetico sembra piú marcatamente osservabile nelle malattie cardiovascolari e nello svolgimento dei ritmi che scandiscono i fenomeni fisiologici. Quello che per ora si può dire è che allo stato attuale delle ricerche, lo studio dei gemelli non arriva ancora a fornire elementi probanti per porre correttamente il problema dell'innato e dell'acquisito nei comportamenti umani.

Un'analoga osservazione vale per i risultati cui giungono i lavori sui QI. Gli studi interculturali e gli studi sulle attitudini di diverse subpopolazioni d'una stessa cultura introducono una divisione arbitraria in una variabile continua, perciò sono scarsamente utilizzabili. E poi a che cosa esattamente può rapportarsi il QI? A quali proprietà invarianti? A delle generiche proprietà della natura

umana? Oppure si tratta d'una misura astratta per il controllo sociale della conformità, come rivelano le analisi delle élite?

In ogni modo, i lavori sui QI di Jensen, Shockley, Herrnstein, Eysenck e di molti altri lasciano irrisolto il problema: non rivelano nessuna invariante genetica né dànno indicazioni sulla cosiddetta natura umana.

Su quest'ultimo punto la soluzione non è venuta nemmeno dagli studi d'antropologia. È stato detto e ripetuto che il rispetto, la reciprocità, la compassione, la gentilezza, la mutualità, il desiderio d'amare ed essere amato, la socialità fanno parte della natura stessa dell'uomo. Basti osservare i cacciatori BaMbuti della foresta tropicale dell'Ituri dello Zaire nordorientale e i cacciatori-coltivatori Ik dell'Uganda settentrionale per rendersi subito conto dell'impossibilità di far ricorso ad una universale e indeterminata natura umana: i BaMbuti sono ugualitari, cooperatori, pacifici, rispettosi della natura, incapaci di malevolenza, d'ostilità, d'aggressività, di pensare l'anormalità, l'insicurezza e la violenza del e nel mondo naturale in cui vivono e con cui si compenetrano totalmente; invece gli Ik sono lontanissimi da queste qualità o proprietà sociali. Non cooperano, non amano, non s'associano, non interagiscono. La sola norma sociale accettata è quella della sopravvivenza individuale, di riempirsi la pancia a detrimento assoluto di tutti e di tutto. Queste due società, studiate eccellentemente da Turnbull [1961; 1962; 1965; 1972], dimostrano che l'uso che l'uomo fa delle sue potenzialità, ciò che può essere, è piú rilevante di qualsiasi discorso sui meccanismi innati e sul patrimonio genetico. La programmazione genetica, il processo di maturazione, gli effetti dell'ambiente si fondono, s'amalgamano e si confondono in una struttura superiore che pensa tutte queste cose, le trascende traducendole in simboli e in regolarità.

5. Questa qualità d'elaborare simboli e di ricercare regolarità è possibile grazie al linguaggio. Esso pare lo strumento di base e il mediatore privilegiato di tutti i processi di socializzazione. Se ne vedano la formazione e l'acquisizione. Esse cominciano nel momento stesso in cui la coppia si forma e concepisce un progetto di procreazione. L'evoluzione recente mostra che il legame che unisce la coppia si radica sempre piú esclusivamente nella solidarietà affettiva. Perciò i coniugi s'aspettano dal bambino tenerezza e amore. Il bambino è per cosí dire un mezzo per realizzare la felicità dei genitori. Limitando le nascite, il bambino è diventato un bene necessario; la sua funzione, quella di realizzare la felicità e l'*achievement* degli adulti, esclude per ciò stesso la moltiplicazione. Poiché realizza i loro desideri, i genitori si trovano nei confronti del bambino in posizione di richiedenti, quindi nell'incapacità d'imporgli delle norme rigide. La logica interna d'una tale situazione è contraddittoria: da una parte si ricerca un'intensità sempre piú grande nelle gratificazioni affettive delle relazioni personali, e dall'altra si è intolleranti rispetto a qualsiasi forma di costrizione. Le conseguenze per il processo di socializzazione sono notevoli. Il matrimonio come mezzo per difendersi dalla solitudine e per comunicare, è diventato il luogo d'incontro di persone isolate, di preoccupazioni individuali facenti astrazione dagli imperativi della società. Da istituzione sociale, il matrimonio è diventato un mezzo

per palliare il deterioramento della sociabilità, la giuntura fra il bisogno di sicurezza e i sogni privati di felicità.

In un porto cosí poco sicuro, esposto a tutte le intemperie, aperto a tutti gli imprevisti, la socializzazione può effettuarsi soltanto in funzione dell'autosoddisfazione, degli imperativi delle gratificazioni intersoggettive, aliena da tutte le forme di costrizioni collettive. Portatori delle contraddizioni personali e di quelle scaturenti dall'ordine sociale, i genitori sono nell'impossibilità d'essere delle cinghie di trasmissione fra il sociale e l'individuale, fra il personale, il collettivo e il pubblico, di fungere da agenti per l'interiorizzazione delle norme sociali. È una tale condizione è anteriore alla nascita dell'essere da socializzare. La sua venuta al mondo s'effettua all'interno d'un tessuto complesso, ad un tempo reale, immaginario e simbolico. Il reale è il corpo della madre, la gravidanza. L'immagine del corpo è incastonata nell'inconscio e in quanto tale è una delle fonti del nostro immaginario. Qualsiasi progetto sul figlio a venire s'alimenta nell'immaginario, si nutre di desideri, del vissuto infantile proprio, ma anche dei movimenti nel corpo materno che stimolano, risvegliano, coordinano, consolidano tutte le rappresentazioni. Il bambino esiste prima della sua venuta al mondo, grazie alla realtà immaginaria, alla realtà simbolica e alla realtà della realtà dei genitori. Portato nel ventre della madre, vissuto e immaginato, presente nei discorsi e nei pensieri, il bambino a venire fa parte integrante del vissuto e del concepito, della maniera stessa d'essere al mondo dei genitori.

Ricerche recenti [Stern 1977; Bornstein e Kessen 1979] hanno mostrato che il feto percepisce i rumori del corpo materno, distingue la posizione eretta da quella distesa, la deambulazione, la cullata. Sente i suoni gravi, quindi può sentire la voce paterna. È immerso, prima ancora della nascita, in un mondo di cose percepite, intese, sentite e che prenderanno delle significanze allorché disporrà del linguaggio. La relazione uomo/donna è importante sin dalla gravidanza perché costituisce la premessa stessa del processo socializzatore. Le donne sono tuttavia convinte di non avere influenze di sorta sul feto, mentre gli specialisti di neonatologia e di pediatria pensano che le relazioni prenatali tra i congiunti siano determinanti al momento della nascita e poi nel corso della crescita e dello sviluppo del bambino.

Si è tentato di scoprire i tipi d'interazione fra madre e bambino nei primi tempi della vita extrauterina. Pare che durante la prima ora di vita il neonato sia in uno stato di ricezione assoluta. Sensibilissimo alle apparenze, può persino rispondervi. Tale stato dura circa un'ora. Al momento del parto, anche la madre conosce un analogo stato di ricezione. Tocca il fanciullo, lo guarda, lo sente come suo, e cosí stabilisce una forma specifica di relazione, durevole. Questo processo è meno vigoroso allorché il primo incontro è ritardato o rimandato. Si sono osservate allora, difficoltà, delusioni, ansietà, esattamente come in altre specie di mammiferi per i quali lo stabilimento del primo rapporto è piú capitale. Si pensi alla capra che respinge il piccolo se glielo si toglie anche per cinque minuti immediatamente dopo il parto. Esperienze in corso in diversi paesi indicano che le donne che hanno visto e toccato il proprio bambino immediatamente dopo il parto elaborano tipi d'interazione d'una qualità piú ricca e intensa.

Ciò fa dire a studiosi dell'infanzia come Winnicott che il bambino non esiste al di fuori della relazione genitori/fanciullo. Acquista un'esistenza attraverso le *holdings*, la *maintenance*, vale a dire attraverso un certo numero di relazioni, di comportamenti, di atteggiamenti nel corso dei primi scambi sociali.

In che cosa consistano questi scambi, non è facile dire. La madre non sa di cosa il bambino abbia bisogno effettivamente. Per saperlo deve scoprire nell'attività dell'infante informazioni per regolare le sue proprie azioni, i suoi propri interventi. Procedendo a tentoni, la madre riuscirà ad esprimere i bisogni del neonato, ad attivare le attitudini sensorie e percettive, insomma a mettere in movimento i meccanismi di fissazione sociale. La letteratura in materia è sterminata e non è necessario qui dirne di piú [cfr. Dufoyer 1976].

Alla fine del primo anno, cominciano ad apparire dei meccanismi assai originali di rappresentazione e di memoria, che sono quasi propedeutici all'acquisizione del linguaggio. Verso i due anni, secondo gli specialisti di grammatica generativa, appaiono poi le prime costruzioni sintattiche.

Le teorie di Chomsky che fanno del comportamento linguistico un comportamento nelle grandi linee innato, trascurano un fatto capitale: l'impatto delle esperienze prelinguistiche sullo sviluppo del linguaggio. I comportamenti non verbali [cfr. Wolfgang 1979], i giochi, i ludi linguistici infantili, le mimiche [cfr. Lock 1978] preparano l'emergenza degli elementi funzionali e strutturali del linguaggio. Sono appunto queste esperienze, prammatiche ed espressive, a rendere possibile l'acquisizione del linguaggio, a fare del linguaggio il mediatore sociale, uno strumento di conoscenza. Per esempio l'audizione della voce genera nel bambino delle reazioni selettive, delle percezioni categoriali, e quindi le strutture diacritiche dell'audizione stessa attraverso le quali in seguito s'arriva al linguaggio attivo.

È nel corso dei primi due anni che non solo si instaurano e si fissano i legami affettivi, ma che si sviluppano altresí diverse capacità linguistico-cognitive. In questo periodo il bambino è, dunque, in condizioni di partecipare a delle relazioni sociali, che gli fanno spuntare, allargare ed utilizzare una serie di competenze, ricche e complesse, di possibilità d'esplorazione e di controllo dell'ambiente e dei rapporti con gli altri. Ciò, ovviamente, pone su basi piú realistiche i rapporti fra madre e bambino e fra bambino e genitori [cfr. Wyatt 1969].

6. Nel processo di socializzazione la relazione madre-fanciullo è stata finora considerata essenziale. Grazie ad essa si passerebbe dall'adualismo al rapporto oggettivo. La tradizione psicanalitica, nelle sue diverse componenti (da Anna Freud a Melanie Klein, da René Spitz a John Bowlby), ha considerato questa relazione un fatto talmente importante che la sua rottura o il suo turbamento sarebbero esiziali per lo sviluppo seguente. I rapporti fra la personalità della madre e lo sviluppo del fanciullo soltanto permettono, secondo Spitz per esempio, d'impadronirsi del gesto sociale come mezzo di comunicazione, di difendersi identificandosi a questo gesto. La diminuzione graduale della rigidezza e della compattezza affettiva, il riconoscimento e l'utilizzazione degli oggetti-attrezzi, l'assunzione d'attività sempre piú svariate e complicate, il rifiuto risentito come frustrazione delle pulsioni, accompagnano e consolidano le spinte aggressive e i meccanismi di difesa. Nel caso in cui i segnali emessi attraverso i primi legami emotivi s'interrompano o si sregolino, il bambino ne soffrirà fisicamente. Il rapporto con la madre, in questa prospettiva, è essenziale, benché né Spitz né i suoi seguaci abbiano mai detto che una madre aggressiva, ansiosa, ossessiva, superprotettiva o indifferente sia la causa di comportamenti aberranti o la fonte di patogenesi. Ciò non toglie che tutti gli studi sull'attaccamento affettivo, e quindi sui legami intimi, stretti, costanti, specialissimi, tra madre e bambino, si sono sviluppati, come peraltro ha già notato Mitchell [1974], in un'epoca in cui la politica sociale tendeva, in maniera generale, ad impegnare maggiormente le madri nelle attività educative concernenti i loro propri figli e a sviluppare nuove molle di solidarietà familiare, col risultato palese di trascurare l'analisi degli effetti d'un tale attaccamento affettivo primordiale, le ripercussioni sulla madre e come quest'ultima li risente e li vive.

Gli studi psicanalitici hanno avuto il merito d'attirare l'attenzione sul bisogno d'attaccamento; Bowlby e Zazzo hanno avuto ragione di precisare che questo bisogno non è il risultato d'un appoggio o anaclisi e nemmeno d'un processo d'apprendimento, bensí d'un bisogno primario dipendente da strutture innate; gli uni e gli altri hanno stabilito tra il sociale ed il biologico, tra il fenotipico ed il genotipico una continuità, ma hanno dovuto in piú riconoscere che ontogeneticamente l'attaccamento deve essere distinto dall'integrazione. Il meccanismo d'integrazione al gruppo, finalità del processo di socializzazione, non deve essere né confuso né inglobato nel meccanismo biologico dell'attaccamento. Il che, concretamente, vuol dire che le vie per le quali si arriva alle condotte sociali restano pur sempre segrete.

Appunto alla scoperta di queste vie ci si è rivolti recentemente [cfr. Stern 1977] e ci si è accorti che esiste un sistema d'interazione tra il bambino e la persona che di lui s'occupa, d'una complessità straordinaria. Il bambino ha una parte attiva nell'instaurazione e nel mantenimento della relazione. Anzi, esercita sull'altro, in molti casi la madre, una vera e propria influenza [cfr. Klaus e Kennel 1976]. Emette un certo numero di segnali ai quali l'altra deve dare un senso e rispondere convenientemente. Il contatto corporale, la manipolazione, i baci, le carezze, in una parola le eccitazioni dell'epidermide, inducono movimenti d'avvicinamento, d'evitamento, di scaricamento delle tensioni. Anche il gridio ed i pianti, l'odore ed il calore del corpo materno, l'attività ritmica del succhiare, il sorriso ed il riso, la vocalizzazione formano e regolano la relazione. In fondo, il bambino stimola e attira le cure e l'interesse. Senza la sua richiesta l'altra non agirebbe. Funge, insomma, come un innesco. Fonte d'informazione e di regolazione del comportamento adulto, il bambino è un essere non solo attivo ma anche attivante. Socializza la madre o il suo vicario nel momento stesso in cui è socializzato. Socializza socializzandosi, in situazione di reciprocità assoluta, almeno dal punto di vista teorico. Ovviamente le risposte della madre alle domande del bambino sono sovradeterminate dalla sua salute, dalle condizioni del parto e dalla situazione perinatale, dal contesto familiare ulteriore, insomma dalla maniera di vivere e di essere dell'adulto. Mentre il bambino esige ciò di cui

ha bisogno per vivere, la madre può rispondere positivamente ma anche opporre un rifiuto, un disinteresse. Con le sue domande il bambino fa scoprire alla madre piaceri e costrizioni e contribuisce ad attivare la concezione del ruolo, in certi casi a farglielo sentire ambiguamente oppressivo. Ma la madre lo adempie in funzione del presente, ma anche dell'idea che si fa del futuro e del suo passato. Fra questa ricerca del bambino a vedere appagate le sue richieste e le risposte, sovente ambigue o non pertinenti, della madre e dell'ambiente, s'innestano le prime relazioni sociali, s'elaborano i primi modelli di rappresentazione del mondo che ci circonda e di noi stessi in quanto attori in questo stesso mondo. Il sistema d'interazione attraverso cui il bambino percepisce il reale, interpreta le percezioni e conduce le azioni, è condizionato ad un tempo da lui stesso e dalla madre. Quali sono i limiti e i fattori che causano e producono in questo sistema d'interazione i comportamenti adeguati? Limiti e fattori biologici, sociali, esistenziali? Impossibile rispondere. Si prenda l'esempio della separazione del bambino dalla madre. L'esperienza è piú o meno traumatica. Un sostituto della madre può attenuarla senza tuttavia completamente sopprimerla. Senonché non tutte le separazioni producono nevrosi o psicosi, infelicità profonde o malattie fisiche. Quali sono allora le ragioni di tale disparità, meglio di tale incongruità? Probabilmente perché l'effetto traumatizzante proviene dal tipo di rapporto esistente tra il bambino e la madre. La storia di questi rapporti è dunque rilevante, determinante. Il bambino domanda alla madre aiuto e sostegno; costei gli fornisce materiali bruti, che quello poi trasforma, interpreta, deforma, utilizza alla stregua delle proprie interpretazioni e dei propri conflitti.

Allo stato attuale delle conoscenze né la biologia né la sociologia arrivano a spiegare i meccanismi di questo complicato e complesso sistema d'interazione fra il bambino e la madre, fra la natura e la cultura.

7. Le ricerche sui genitori come agenti della socializzazione – alle quali la sociologia nordamericana ha dato un impulso ragguardevole e Talcott Parsons una sistemazione concettuale considerata a lungo importante – riflettono soprattutto le angosce e le preoccupazioni sorte in seguito alle mutazioni intervenute nei ruoli parentali nelle società burocratico-industriali, e per conseguenza aggiungono ben poco agli apporti venuti dagli studi sulle relazioni bambino/madre. Si continua tuttavia a dire che grazie alle interazioni coi genitori e nella famiglia, il bambino interiorizza la sua identità sociale, è iniziato ai valori, ai sentimenti, agli status, ai ruoli, alle attese relative, e forma la sua personalità modale. Come avvenga l'interiorizzazione della cultura, l'acquisizione dell'agire comunicativo, dello schema dei ruoli e dei modelli normativi resta, nonostante tutto, poco chiaro. A questo proposito tre teorie sono state proposte.

a) La teoria del rinforzo sociale considera che le condizioni sociali dello sviluppo cognitivo e linguistico nonché la genesi di tutte le motivazioni fanno parte d'una dinamica di stimoli-risposte. Uno stimolo alimenta un comportamento in maniera rinforzante o discriminante. L'agente socializzatore mediante ricompense e punizioni procede ai rinforzi sequenziali caratterizzanti, dunque, il processo di socializzazione. Una tale teoria è astorica, anzi puramente formale. Non

esistono tratti di comportamenti dati una volta per sempre. Sono pezzi integranti e mai uniformi d'un complesso piú vasto e organico, ch'è l'agire in determinate circostanze. I tratti su cui dovrebbe agire il rinforzo non sono, dunque, né costanti né uniformi: variano in funzione del sesso, dell'età, della classe sociale, del gruppo d'appartenenza, del contesto affettivo, di circostanze interpretate alla luce d'esperienze particolari antecedenti. Insomma questi «tratti» sono delle relazioni, delle correlazioni.

b) La teoria dello sviluppo cognitivo è meno meccanicistica e formale della precedente. Nella versione piú corrente e piú celebre, quella di Jean Piaget e della scuola del costruttivismo, si parla d'una reazione circolare in cui l'assimilazione riproduttrice, l'assimilazione ricognitiva e l'assimilazione generalizzatrice precedono, seguono e superano le differenti imitazioni: riproduzione, accomodazione differita, rappresentativa e pseudoimitazione (senza assimilazione diretta del modello, del gesto, ecc.). L'acquisizione non è né percezione né acquisizione immediata: è incorporazione di cose negli schemi delle proprie attività e nei piú generali sistemi d'operazione. Si svolge nel tempo, è in funzione dell'esperienze passate e di tutte le nuove combinazioni possibili dell'esperienza. Poiché conoscere significa costruire, ricostruire l'oggetto, capire i meccanismi della sua composizione e del suo assetto, riprodurre mentalmente il modo di produzione dei fenomeni e delle azioni e saperlo poi conservare, esiste una relazione d'interdipendenza tra il soggetto e l'oggetto del conoscere, tra il bambino che si sviluppa e l'adulto che deve assicurare le trasmissioni sociali esterne, cioè il processo di socializzazione. Piaget indica gli stadi e le modalità della conoscenza, ma non esplicita in nessun modo i meccanismi del processo e la loro parte relativa nell'insieme. In fondo sono indicati il senso dello sviluppo cognitivo e la successione gerarchica delle strutture conoscitive, e totalmente trascurati le agenzie di socializzazione nonché il contesto in cui il processo si svolge, temporalmente e social-storicamente.

c) La teoria dell'imitazione o dell'identificazione parte dal presupposto che il bambino imiti il comportamento dell'adulto, che si identifichi poi in lui, e in seguito lo interiorizzi come modello normativo, personale e di posizione. Non si tratta d'una imitazione meccanica, giacché c'è un aggiustamento continuo, nondimeno questa teoria è poco realista. Cosa imitare e chi imitare, come e in chi identificarsi non sono fattori univoci. Si pensi al fatto che oggi il bambino può essere il modello del comportamento dell'adulto e quindi funzionare come agente socializzatore rispetto ai genitori, e che i genitori sono sovente in posizione passiva, se non squilibrata, rispetto ai figli. In piú, anche in una relazione piú tradizionale bambino/genitori, il comportamento del padre e della madre non è né permanente né definitivamente consolidato: non è lo stesso con tutti i figli; non è lo stesso con il medesimo figlio nel corso dell'intero processo di socializzazione. A mano a mano che il bambino fa prova di condiscendenza, di ricettività, d'affezione, fa o dice cose apprezzate o semplicemente desiderate, l'interazione parentale si modifica. Anche qui si è in un sistema relazionale, in una reciprocità di ruoli resa assoluta dal fatto che i ruoli paterni, materni, filiali, sono scoppiati, si sono polverizzati, come del resto l'istituzione familiare, tabernacolo o ri-

cettacolo dello spazio dell'interazione. Qui ormai i genitori e i figli si controllano mutualmente e si socializzano reciprocamente, dispensandosi ricompense e punizioni, affetti e informazioni, ognuno domandando all'altro di capirlo meglio, d'aiutarlo, d'essere piú aperto, permissivo. E siccome ognuno ricerca il proprio *achievement*, cerca di realizzare il piú pienamente possibile i suoi propri desideri, di dare il piú largo spazio alla propria soggettività (e ciò con tanta insistenza che le norme e gli interessi collettivi nonché la divisione fra pubblico e privato sono in subbuglio per difetto di legittimazione), è naturale che le due richieste siano incompatibili e non suscettibili di compromesso. Donde conflitti, tragedie, indifferenze, cattiverie come quelle di cui la cronaca nera è sempre piú ricca: Alberto che trucida padre, madre e fratellino, ne trasporta i cadaveri dall'appartamento in un canneto e dice: «Litigavano, mi vergognavo di loro... Paolino, mio fratello, invece, aveva visto tutto»; Luca che ammazza la madre, poi si lava le mani e se ne va a zonzo; Alberto e Giuseppe che bruciano il cadavere di Anna in un bidone di spazzatura, senza odio, senza motivi perversi apparenti, sono solo alcuni esempi di un campionario simile in tutto il mondo.

Distruzione del ruolo parentale, impossibilità per i genitori di sollecitare e incitare il bambino a conformarsi a modelli? Oppure situazione nuova in cui i genitori si trovano e inesistenza di modelli generali validi? Le due possibilità non sono contraddittorie fra di loro. Quello che si può constatare, in prima approssimazione, è che l'ideologia corrente rivendica per l'individuo il diritto naturale a comportarsi senza l'intervento diretto d'una entità o di una persona che fissa la norma e che ognuno deve manipolare i criteri per scegliere, cioè darsi le regole della decisione. L'autonomia, largamente diffusa e proclamata, in tutti gli ordini e gradi della società civile, della società politica e dell'organizzazione statuale, è un tipo di relazione fra l'individuo e certe componenti dell'ambiente sociale in cui egli vive, ma appunto perché si tratta d'un tipo di relazione, essa non può piú essere inculcata. Suppone certo delle attitudini individuali, ma queste debbono essere rispettate, altrimenti s'infrange il principio d'autonomia, si cade in un tipo di dipendenza. La tirannia parentale è temuta e l'autorità paterna deplorata. Contrariamente a quello che avveniva nelle società del passato, indifferenti allo sviluppo e alla felicità dei giovani e tuttavia capaci di trasferire i valori concernenti i comportamenti, le tradizioni, la lingua, i costumi, le norme, le attitudini e le conoscenze indispensabili all'esercizio di funzioni diverse, fra cui lo stabilimento di relazioni con altri, le società d'oggi, preoccupate di sicurezza affettiva, di sviluppo dei sentimenti, di protezione affettiva, d'autonomia, lasciano tutti nella solitudine, nel timore e nelle illusioni dell'incomunicabilità. E cosí tutto perde carne e sangue; tutto diventa simbolo. I simboli possono essere violentati, distrutti, annientati. Sono astratti, impersonali, senza affetti. Nel commercio simbolico la morte è irreale, perciò non desta né timori né tremori, non fa piangere né dà rimorsi.

8. La famiglia come agenzia di socializzazione vive queste mutazioni e le rifrange. Pur non essendo piú il sistema stabile di differenziazione dei ruoli primari (sesso e generazione), di capacità e competenze strumentali ed espressive, resta tuttavia il primo dei sistemi sociali in cui l'uomo vive e da dove comincia a percepire il mondo sociale; qui s'inizia a forgiare i comportamenti, a elaborare le motivazioni e i livelli di comparazione, a vivere e a conoscere le prime tensioni e delusioni. Qui si comincia a distinguere le situazioni secondo criteri di distinzione/separazione socialmente pertinenti, a generalizzare comportamenti equivalenti, a opporre, distinguere ed escludere e a comportarsi in conseguenza. Certo, la famiglia ha dovuto cedere alla scuola e ad altri apparati ideologici tutte le competenze che aveva esercitato a lungo; certo, essa è diventata il luogo esclusivo della tenerezza e del piacere legittimato. Privata o vuotata di tante funzioni sociali, essa conserva nondimeno il controllo primario dei legami affettivi e della maggior parte degli scambi gratuiti. Senonché questi non sono indifferenti né alle condizioni né alle situazioni di classe, né ai rapporti di generazioni né agli influssi coi gruppi di coetanei. Siccome questi punti sono abbastanza noti, qui si dirà solo che, beninteso nei limiti piú sopra elencati, esiste una certa correlazione fra lo sviluppo intellettuale del bambino e lo sviluppo sociale, che la qualità del fattore sociale nello sviluppo delle regole per le relazioni fra gli uomini, delle regole di lealtà, reciprocità e uguaglianza resta correlata alle occasioni fornite al fanciullo d'assumere ruoli nuovi, d'esplorare orizzonti lontani, di sperimentare e ripetere. Cosí si libera dell'egocentrismo, acquista il senso della reciprocità, cioè la capacità di coordinare attitudini e punti di vista affettivi e cognitivi in maniera mutuale, e per questa via acquista infine il giudizio morale, la moralità, il rispetto per le regole liberamente assunte.

Piaget distingue fra la morale dell'autorità o del dovere e la morale del rispetto reciproco e del bene. Per il ragazzo al quale si spiegano le ragioni d'una disciplina, al quale non la si impone autoritariamente dall'esterno, per il ragazzo cui si riconosce la capacità d'assumere la responsabilità delle proprie azioni, è piú agevole decentrarsi, ossia riconoscere come valide anche le regole dell'altro.

Poiché la famiglia è legata a una classe ed è inserita in rapporti di classe, di gruppi, di generazione, si può dire che la decentrazione e la reciprocità dipendono dall'influenza della classe sociale? È stabilito che l'individualizzazione e la caratterizzazione delle differenze fra le classi non arrivano a spiegare ne il come né il perché i processi di socializzazione diano risultati differenti e siano differenziati. Si sa che le differenze d'ambiente incidono sullo sviluppo infantile. Un appartamento piccolo, la penuria di giocattoli, le relazioni interpersonali scarne, la mancanza delle opportunità di vedere, osservare, scoprire, vivere altro che il quotidiano e l'abituale, fanno risentire i loro pesi sullo sviluppo infantile e i loro effetti sono agevolmente interpretabili. Invece, è impossibile determinare se lo sviluppo è correlato con tutto ciò e con la classe o se, al contrario, dipende da altri fattori. In ambienti molto omogenei, le differenze sono dovute per il 75 per cento a fattori genetici e per il 25 per cento a fattori ambientali, ma questi ambienti sono rarissimi. Negli ambienti eterogenei, l'influenza delle condizioni e posizioni sociali è importantissima, senonché qui i fattori affettivi appaiono anche preponderanti. È stato notato che a sei anni il figlio di un operaio misura in media un centimetro e mezzo in meno del figlio coetaneo d'un impiegato. In età adulta, questa differenza è in media di quattro centimetri. Ora il figlio d'un

maestro elementare, con un livello di vita assai simile a quello d'un operaio specializzato, misura quanto il figlio d'un impiegato. L'ipotalamo, che fabbrica nove ormoni diversi e che interviene sul sistema vegetativo per controllare e regolare il livello somatico, è meglio attivato in un ambiente socialmente e culturalmente piú aperto? L'interpretazione d'una tale supposizione è fortemente soggetta a controversie. È praticamente impossibile fissare la parte di tutti gli elementi costitutivi d'un fenomeno cosí complesso. Si ripete da anni che gli appartenenti alle classi inferiori sono preoccupati soprattutto dell'obbedienza, del rispetto delle regole esplicitamente formulate, mentre quelli delle classi medie e superiori dànno importanza effettiva all'autodisciplina. Si è aggiunto inoltre che anche le interazioni verbali sarebbero differenti, in quantità e qualità, da una classe all'altra. Nelle classi medie si utilizzerebbe un vocabolario ricco, si opererebbero distinzioni sottili fra diverse accezioni delle parole, si manipolerebbero strutture sintattiche complesse, s'impegnerebbero massicciamente le capacità cognitive e si lascerebbe pochissimo posto alla comunicazione non verbale. Siccome il linguaggio ha un ruolo di primaria importanza nella costruzione della realtà e in tutti gli altri processi cognitivi, i contesti e le condizioni che permettono di passare dai significati particolaristici a quelli universali dipenderebbero dall'influenza della classe sociale.

Tale ipotesi sarebbe plausibile se si potesse stabilire senza equivoci di sorta una correlazione tra le differenze linguistiche e i modelli di potere e/o d'autorità legati ai rapporti di classe. In altri termini, bisognerebbe fissare il ruolo del linguaggio come mediatore fra la classe d'appartenenza e i comportamenti. Per il momento non si può fare altro che avanzare delle speculazioni o delle congetture, e queste fanno affermare che sarà assai improbabile trovare delle proprietà invarianti in questo settore, anche se la struttura genetica del cervello, i meccanismi dello sviluppo fisiologico e certi determinismi sociologici possono far pensare a condizionamenti molto pesanti.

9. Orientamenti di valori, motivazioni grazie alle quali si possono interpretare i ruoli sociali, acquisizione dell'identità personale e sociale delle norme dell'integrazione e della conformità, ecco i punti centrali del processo di socializzazione, di cui un certo numero di agenzie sono incaricate dell'attuazione. Si è già vista la famiglia come agenzia di socializzazione, e ve ne sono molte altre. Due sole però meritano un commento particolare: i mass media e la scuola.

Tutti considerano i mass media come gli agenti piú importanti della socializzazione oggi. Sono essi a diffondere valori e regole, a mostrare i limiti delle situazioni auspicabili e accettabili, e, attraverso la mediazione dei processi simbolici, a suscitare un'intensità degli stati affettivi cosí potente che l'attribuzione, la categorizzazione, la formazione delle impressioni e degli stereotipi sono diventate operazioni usuali e facili. Insomma i mass media fabbricherebbero sia individui integrati alla società attuale, consumatori con bisogni ostentatori e fittizi, esseri sociali etero-diretti, sia uomini pienamente informati e partecipanti.

È bene dire, per cominciare, che s'ignora ancora il funzionamento delle strutture psico-neuro-fisiologiche che permettono la percezione e poi l'acquisizione e la ritenzione delle conoscenze trasmesse. Un ragazzo che passa molte ore davanti al televisore è un ragazzo influenzato dai mass media? Oppure è un ragazzo che compensa delle mancanze dimenticando il reale?

Le ricerche sociologiche sull'impatto dei mass media sui comportamenti mostrano abbastanza chiaramente che i modelli dei mass media sono ambigui come tutti gli altri modelli dei processi di socializzazione. Non si sa se veramente i mass media cancellino nei giovani la distinzione tra il reale e il fantastico, se la recezione passiva sterilizzi le capacità di scelta, se l'accadimento e l'evento visuali e figurativi ostruiscano il pensiero astratto. Insomma, il passaggio dalla ricezione all'utilizzazione resta un mistero. Ma se la conoscenza è costruzione, trasformazione, azione, anche interiorizzata e riflessiva, una socializzazione fondata sulla ricezione passiva non rischia di sterilizzare l'autonomia, la ricerca personale, l'attività spontanea? [cfr. Ronneberger 1971].

10. L'altra importantissima agenzia di socializzazione resta la scuola [cfr. Fend e altri 1976]: in realtà, con la scolarizzazione dell'educazione essa è diventata l'istanza maggiore per la preparazione dei giovani alla vita adulta. Profittando del progresso tecnico, soprattutto per quanto riguarda i mezzi di trasmissione, la scuola ha contribuito a creare un tipo di società ricco d'informazioni e povero d'azioni.

La scuola è la prima società vera e propria in cui il bambino vivrà e agirà. Qui prenderà coscienza, vivendole giorno per giorno, delle modalità di funzionamento della società in cui troverà posto da adulto. Grazie alla scuola si abituerà a rispettare gli orari, a stabilire dei rapporti con i compagni, a eseguire i compiti dati dagli insegnanti, a distinguere tra lo studio-lavoro e i giochi, a essere diligente, ecc. Saprà come distinguere i comportamenti legittimi, le relazioni lecite, i modi di fare appropriati e stabilirà la prima distinzione della sua vita sociale: la famiglia e il sistema sociale. Nella famiglia si possono fare cose o dire parole che nel sistema sociale sono inammissibili. Nella famiglia l'amore e l'affezione sono i criteri ultimi di guida e d'apprezzamento, mentre a scuola il bambino prende coscienza che sarà giudicato e apprezzato quasi esclusivamente in funzione di quello che fa, e capisce altresí che tutto ciò è fatto in nome di regole applicate dai maestri ma elaborate da personaggi sconosciuti e lontani. Società come sistema impersonale, come organizzazione burocratica? Probabilmente, visto che vive ed agisce nel sistema burocratico della scuola, dai tempi predeterminati e dove nessuna relazione interpersonale può svilupparsi in profondità.

Essendo un modello ridotto del sistema sociale, la scuola facilita dunque il passaggio dall'imitazione dei modelli personali ai modelli di posizione. Dopo la madre, il padre e il maestro, il ragazzo avrà a che fare con diversi insegnanti: la legittimità dei modelli non si confonderà piú con le qualità personali di quelli che li presentano.

Nella situazione odierna, la scuola non diffonde solo saperi e conoscenze, ma rende anzitutto consapevoli d'appartenere a una società, aiuta a capire il significato di questa appartenenza, garantisce lo status che è connesso al fatto d'avere ricevuto la cultura. Per queste ragioni, le attività della scuola non si orientano

piú soltanto verso l'insegnamento, l'istruzione, le conoscenze da acquisire, ma comprendono anche le tecniche d'uso, di produzione, di comportamento, insomma gli insiemi dei modi di vita che le generazioni vecchie legano alle generazioni piú giovani sotto forma di un sistema di valori simbolici. L'educazione ha preso cosí delle connotazioni nuove: educare significa sviluppare le facoltà intellettuali, morali e fisiche dell'individuo, e nello stesso tempo assuefarlo e avvezzarlo alle regole e alle norme sociali della collettività. In questo senso la nozione d'educazione è venuta inglobando quella d'istruzione e si è confusa con quella di acculturazione. Educazione, dunque, come trasmissione e acculturazione di tecniche di lavoro, di comportamenti, di capacità d'interiorizzare ethos e norme, insomma d'assimilare modelli culturali normativi. Questa socializzazione può assumere forme particolari, a seconda che si vogliano inculcare valori tradizionali e immutabili, oppure che si vogliano disseminare nuovi valori ovvero sottoporli a diffusione controllata. Qualunque sia lo scopo di questo processo di regolazione sociale, la socializzazione attraverso la scuola ha sempre un compito determinato nelle società moderne. Donde, molto probabilmente, l'interesse fortissimo con cui tutte le categorie di cittadini seguono le vicende educative, e beninteso quelle delle istituzioni di cui il gruppo o i gruppi si servono a tali fini. Di queste istituzioni, di queste agenzie di socializzazione il sistema scolastico è la piú importante. La sua funzione, come diceva sovente Jean Piaget, è di favorire l'assimilazione delle esperienze particolari alle strutture deduttive del soggetto e di facilitare l'adattamento di queste strutture ai dati dell'esperienza collettiva. Ma vi riesce? Non sempre. È una partita in bilico, con grossi equivoci ideologici e con grandi interessi in gioco.

11. Ma se la scuola non trasmette piú soltanto conoscenze e comportamenti, come opera, cosa fa nel processo socializzatore delle nostre società? La scuola – si ripete spesso – è ormai una istituzione integrativa, come i mass media. Il suo compito è di fare interiorizzare le norme, regole e simboli, insomma di legittimare ideologicamente i valori imperanti, trasformando in differenze di doni e di attitudini quelle che sono di fatto delle differenze sociali. Ora bisogna aggiungere che una tale concezione, da tempo dilagante, presuppone che l'educazione sia uno strumento di egemonia e che i sistemi d'insegnamento siano senz'altro mezzi simbolici per mantenere e riprodurre la stratificazione sociale. Un tale presupposto deve tuttavia essere assunto in maniera molto sfumata, con tante riserve.

È un fatto certo che i ragazzi delle classi basse entrano nel sistema scolastico assai svantaggiati: lo svantaggio iniziale si traduce presto in risultati scolastici mediocri, e in seguito in tassi d'abbandono assai elevati. Perché? Perché i modelli culturali dei ragazzi delle classi basse non sono conformi ai modelli standard della scuola? Certamente. Ma anche laddove questi standard sono assai sensibili alle «culture dei poveri» nel senso di Richard Hoggart, pure la situazione complessiva resta immutata. I ragazzi delle classi basse sono privi di motivazioni, l'influenza delle famiglie e degli ambienti modesti sono freni o rallentatori nel fare progetti di avvenire, e non forniscono, né peraltro possono fornire, le

forze e gli appoggi necessari per realizzare le ambizioni individuali. Quasi tutte le ricerche empiriche condotte nei paesi occidentali mostrano che le misure di politica sociale elaborate per permettere l'accesso di tutte le classi agli studi di ogni ordine e grado hanno in sostanza favorito unicamente le classi medie e alte, le classi basse essendo eliminate dalla competizione, dai condizionamenti sociali subiti prima dell'entrata nel sistema scolastico e aggravati poi dalle norme selettive della scuola.

L'ambizione, fattore indispensabile della mobilità sociale, e criterio importante per uscire senza intoppi dal sistema scolastico, sarebbe dunque un fenomeno culturale, variabile da un gruppo culturale all'altro? La psicologia dell'infanzia ha mostrato che non esistono differenze notevoli d'intelligenza fra ragazzi di una stessa classe d'età e di uno stesso ambiente sociale. Cosicché non si possono spiegare le differenze di riuscita scolastica ricorrendo alle differenze individuali innate. Si sa che gli schemi del pensiero logico, le attitudini particolari, gli interessi, le motivazioni, insomma tutti gli elementi della personalità di base si costruiscono e si acquisiscono nel corso di processi d'interazione. Esistono certamente basi fisiologiche ereditarie differenziate, ma esse non sono portatrici di determinismi ciechi, tali comunque da governare drasticamente i destini scolastici e professionali degli individui.

In altri termini, le attitudini individuali sono determinate mediatamente dall'appartenenza di classe, e immediatamente dal livello culturale dei genitori e dei gruppi di vicinato. Il peso culturale dell'ambiente di provenienza è dunque preponderante. Lo sviluppo intellettuale e affettivo essendo principalmente il prodotto d'interazioni col proprio ambiente sociale, la personalità del ragazzo resta profondamente marcata da questo ambiente. Non si può dire che si conoscano tutte le mediazioni attraverso cui la posizione sociale e l'appartenenza di classe agiscono sulla riuscita scolastica, tuttavia la spiegazione delle ineguaglianze di riuscita scolastica in quanto ineguaglianze di distanza fra la cultura dei gruppi e delle classi da una parte, e la cultura dell'istituzione scolastica dall'altra, sembra essere oggi comunemente accettata dagli studiosi.

L'agenzia di socializzazione detta scuola incoraggia e sviluppa quelle culture che piú si avvicinano alla cultura di cui essa stessa è l'espressione. Nella situazione presente, essa contribuisce relativamente poco a crearne delle nuove o a sostenere quelle deboli o oppresse. L'eliminazione progressiva dei ragazzi appartenenti ad ambienti modesti è dunque il risultato di diversi elementi, strettamenti associati, di natura economica e finanziaria, ma anche psicologica e culturale. L'ambiente d'origine fornisce al ragazzo modelli culturali e ambizioni: questa cultura è cosí prevalente che persino le aspirazioni e le scelte professionali ne sono condizionate. La scuola avendo come criterio esclusivo la conformità al modello culturale dominante, aggrava le disparità della gerarchia sociale e contribuisce perciò a mantenere le ineguaglianze fra gli uomini. Anziché eliminare le differenze, essa le accumula e le fa accettare in quanto ineluttabili. Attribuendo le ineguaglianze scolastiche alle ineguaglianze sociali, ma ribadendo con l'ineguaglianza dei diplomi e delle formazioni scolastiche differenziate i fondamenti stessi dell'ineguaglianza, la scuola si trova ad esercitare un'attività essenziale di

tipo politico? Poiché l'ignoranza delle ineguaglianze conduce a mantenerle e a rafforzarle, la sociologia s'è interrogata lungamente e vanamente in proposito. Perciò, come piú sopra si è detto, essa si è domandata se la cultura legittimata e valorizzata dall'istituzione scolastica sia per caso quella della classe superiore.

Per rispondere, si è tentato di stabilire se il sistema scolastico, e in generale qualsiasi sistema socializzatore-educativo, imponga delle norme d'eccellenza consustanziali alla cultura delle classi alte, e per quali ragioni ignori che la conformità alle norme è determinata da fattori prescolari ed extrascolari legati all'appartenenza di classe. Si sono studiati i linguaggi impiegati, le attitudini verbali e non verbali, i meccanismi psicologici che frenano l'ascensione scolastica dei ragazzi. Dopo di che ci si è interrogati sulla funzione di trasmissione culturale della scuola. Il sistema d'insegnamento favorisce la divisione culturale? Trasmette una cultura che tende a unire una società sostanzialmente divisa? Oppure impone a tutti la cultura delle classi dominanti?

Attualmente gli studiosi propendono a credere che la classe dominante serve i suoi interessi piú efficacemente favorendo il mantenimento di una divisione culturale, tale che la sua propria cultura si impone come la sola legittima e universale in un settore ove i conflitti di norme, di valori o di rappresentazioni sono pregiudizievoli ai suoi interessi. Nel frattempo le altre classi sviluppano rappresentazioni e valori specifici, corrispondenti rispettivamente alle condizioni di vita e alle posizioni occupate nei rapporti di produzione, incapaci di pretese egemoniche e quindi di farsi valorizzare. E per questa via la sociologia ritrova la marxiana distinzione tra infra-e sovrastruttura, ma avendo prima acquisito la certezza che l'economia, la politica e l'ideologia non sono il puro e semplice prodotto dei rapporti di produzione. La socializzazione educativa permette al modo di produzione di assicurarsi l'egemonia di cui ha bisogno e di elaborare gli elementi enzimatici per la sua riproduzione.

In altre parole, la scuola, attraverso il contenuto dei programmi, i metodi d'insegnamento, i meccanismi di selezione, le pressioni esercitate per conformare tutti ai valori scolastici, trasmuta l'eredità sociale in disparità di doni intellettuali, la quale poi aggrava ancora il peso culturale dell'eredità sociale. Ignorando il livello culturale del gruppo di appartenenza, valorizzando unicamente il patrimonio culturale delle classi alte, la scuola presuppone una società omogenea in cui non esisterebbero disuguaglianze culturali. E per questa via, rispettando in apparenza gli ideali democratici, la scuola giustifica, come un po' confusamente si ripete tra i sociologi dell'educazione, gli ordini esistenti fondati sulle ineguaglianze di fatto?

La constatazione del ruolo selettivo della scuola e della sua funzione ideologica nella trasmissione dei modelli culturali giustificanti le basi e le meccaniche per la produzione e per la riproduzione dei rapporti sociali ha spinto moltissimi studiosi a interrogarsi sulle finalità socializzatrici, sui compiti modali della scuola, sul suo implicito ruolo politico di controllo dell'attività sociale, di giustificazione dei rapporti di forza, molto di piú che sul suo compito palese, cioè la preparazione dei giovani ad entrare nella vita, alla vita attiva. È comprensibile. Ma, nonostante tutto, alla fine, non v'è dubbio che il ruolo dell'educazione sia piú

complesso di quello che suggeriscono gli studi che vertono sugli aspetti statistici della selezione e sui compiti di socializzazione economica della scuola.

Nelle società del passato, la socializzazione dei giovani avveniva essenzialmente nelle famiglie e le famiglie erano le prime cellule della società, con compiti di mediazione fra il privato e il pubblico. Le famiglie dotavano i giovani di modelli normativi, che poi la scuola diversificava, completava e procurava anche di consacrare. Oggi la famiglia è sempre meno un fattore di socializzazione nel senso di elemento di mediazione fra il pubblico e il privato, e questo vale almeno per la maggioranza della popolazione. La scuola, intanto, è travolta dalla smisuratezza dei compiti che le si sono assegnati e per i quali non era né preparata né pronta. La crisi endemica che travaglia le scuole di ogni ordine e grado, in tutti i paesi del mondo, soprattutto dalla seconda metà degli anni '60, è quanto mai sintomatica. E per afferrare bene le ragioni della crisi, per sottolineare il perché del cambiamento delle funzioni della scuola, non si può trascurare questa grandiosa mutazione.

È stato detto che la famiglia assolve sempre meno le funzioni di socializzazione che finora aveva piú o meno bene adempiuto. Il padre, e in certe zone industriali la madre, non ha piú un ruolo cardine: è il grande assente delle famiglie moderne. I processi evolutivi e la maturazione intellettuale che si compivano nella famiglia, si sono ora trovati trasferiti nel sistema scolastico, che deve quindi affrontare problemi di cui conosceva fino ad allora solo gli echi o i rimbombi. Impreparato ad affrontarli, sconvolto dalla crescita smisurata degli effettivi, incapace di innovare e di creare, il sistema scolastico non riesce né ad assicurare il raggiungimento dell'equilibrio psicointellettuale del ragazzo né a fornirgli le qualità necessarie per svolgere i futuri ruoli economici. Donde la situazione d'angoscia in cui si trovano i giovani studenti. Essi vedono dappertutto strutture sclerotizzate, prospettive inesistenti, orientamenti falsi, insegnamenti sorpassati. Essi considerano la scuola come lo strumento per l'esercizio, secondo il gergo corrente, della violenza simbolica, ossia di un potere grazie al quale s'impongono dei significati, e li si impongono come legittimi dissimulando cosí i reali rapporti di forza. Ma non vanno al di là della pura critica. Non si rendono conto che si aspettano dalla scuola ciò che finora ricevevano sostanzialmente dalla famiglia. Perciò quando creano modelli alternativi, e ciò si verifica persino nei gruppetti terroristici, plasmano senza volerlo sistemi piú o meno familistici.

Che cosa fare allora? Come uscire dalla crisi? Cosa fare davanti alla scomparsa dei meccanismi di socializzazione anticipatoria, all'inesistenza di orientamenti positivi, alla presenza della regressione sociale e della svalutazione degli studi? Come reagire davanti al fatto che il valore del livello dell'educazione decresce con la diffusione della stessa, e all'altro ancora piú tragico che l'inserimento sociale diventa sempre piú asimmetrico dall'una classe all'altra e scadente per tutte le classi in generale?

È stato detto che un primo debole passo verso questa meta potrebbe essere l'allungamento del processo socializzatore dalla giovinezza alla vecchiaia mediante l'istituzionalizzazione dell'educazione permanente. Questa, allo stato attuale, offrirebbe a tutti la possibilità di compensare i cattivi orientamenti scola-

stici seguiti o subiti in giovane età, ovviare al fatto di avere abbandonato gli studi per ragioni economiche, finanziarie e sociali, e per questa via potrebbe apportare un contributo sostanziale alla democratizzazione effettiva della vita sociale. È certo che l'educazione permanente, se realizzata coerentemente e se sostenuta da tutti i gruppi culturali della società, potrebbe essere un fattore importante di trasformazione e di cambiamenti, dunque di mobilità sociale.

Per ora, è bene precisarlo, si tratta di far fronte, con l'educazione permanente, ai problemi economici che lo sviluppo tecnologico pone alle società moderne. Nella società industrializzata bisogna disporre di uomini capaci di affrontare i mutamenti tecnologici e/o di adattarsi ai nuovi tipi di lavoro imposto dal declino delle attività tradizionali. Nelle società in via d'industrializzazione, poi, l'educazione permanente è un mezzo per catalizzare le energie della popolazione adulta e mobilitare i cittadini per affrontare e risolvere i gravosi compiti imposti dalla costruzione dell'apparato della società. Nell'un caso e nell'altro, l'educazione permanente mira a formare degli individui psicologicamente e tecnicamente preparati, pronti ad affrontare i mutamenti sociali e tecnologici, a correggere le distorsioni antiche e nuove, e in una certa misura quelle attuali, generate dai tipi d'insegnamento che fissano arbitrariamente i posti nelle gerarchie sociali ed economiche, e in maniera tale che risulta impossibile valorizzare le esperienze sociali nuove e i cambiamenti tecnologici improvvisi. Se generalizzata ed estesa senza riserve pratico-politiche, l'educazione permanente potrebbe evitare che le strutture socioprofessionali si riflettano troppo rigidamente nella struttura scolastica e potrebbe permettere alla scuola di divenire realmente un fattore importante di mobilità sociale? Come evitare che l'educazione permanente resti un fenomeno limitato e comunque legato ai cambiamenti intervenuti nelle strutture delle professioni?

Non esistono differenti possibilità o scelte in materia. Bisognerebbe rinunziare all'idea che l'acculturazione d'un individuo debba farsi definitivamente e compiutamente nei primi anni della sua vita. Una socializzazione educativa ripartita sull'intera vita di un individuo avrebbe il vantaggio di ridurre gli scarti fra le generazioni: le generazioni piú vecchie usufruirebbero di conoscenze nuove e sentirebbero i valori nuovi piú agevolmente; le generazioni piú giovani non avrebbero l'impressione che le innovazioni e i valori nuovi debbano sempre essere imposti contro i vecchi, in un clima di ostilità e di competizione perpetua. Si creerebbe cosí una correlazione fra i sistemi di valori delle generazioni ascendenti e discendenti e si eviterebbero i fossati tra i giovani e i vecchi. Una tale educazione avrebbe anche il merito di fungere da organo depressore del sistema d'insegnamento, permettendo a tutti di cominciare e di abbandonare gli studi nei momenti piú propizi, in funzione dei propri bisogni e delle proprie necessità, e di progredire secondo ritmi differenziati, conformi alle motivazioni piú durevoli, quelle della maturità. E poi con l'età, l'importanza dei fattori ambientali può essere limitata: l'influsso del nucleo di origine è solitamente meno forte, l'ambizione può meglio forgiarsi a contatto dei compagni di lavoro, dei circoli che si frequentano, delle idee nuove che si sono acquisite.

12. Se la socializzazione abitua gli individui a riconoscere, a rispettare, a non trasgredire i limiti posti da un modello normativo, da una convenzione sociale, se per spiegare la meccanica complessa di questo processo è troppo semplicistico ricorrere a invarianze genetiche o a universali culturali, se lo studio delle mediazioni e delle interazioni si rivela particolarmente arduo, non dipende ciò dal fatto che non si è ricorsi a dati di partenza incontrovertibili? È vero che le ricerche genetiche lasciano perplessi gli specialisti di scienze umane, ma non esistono fatti sui quali l'accordo potrebbe presto farsi? Per esempio il sesso. Questo distingue l'uomo dalla donna, questo conferisce all'uno e all'altra caratteristiche costitutive e assegna loro ruoli determinati. Trattandosi di fatti intangibili, la socializzazione potrebbe partire da essi per arrivare finalmente a conclusioni piú congrue e pertinenti. La pretesa autorità, forza, dominio, intelligenza razionale degli uomini, la debolezza, dipendenza, sensitività ed affettività delle donne, restano le componenti d'un modello culturale, le cui stesse variazioni nel tempo ne rivelano l'arbitrarietà culturale.

Quello che si sa con sicurezza sull'identità sessuale dovrebbe consigliare maggiore prudenza. Ogni essere umano ha un sesso genetico (la coppia XY per l'uomo e la coppia di geni XX per la donna), un sesso genitale (gli organi esterni e interni diversi nei due sessi) ed un sesso psichico, prodotto composito delle attività ormonali e delle influenze culturali.

Generalmente sesso anatomico e sesso psichico vanno insieme. In questo caso il sesso e l'identità del genere sessuale coincidono e si è uomo o donna. Ma vi sono casi in cui ciò non succede e si ha il travestitismo, l'ermafroditismo, la transessualità, l'intersessualità, che mettono in rilievo l'incongruità fra il sesso somatico e il genere psichico. Inoltre la vita sessuale dell'umano non essendo determinata né dalle forme rivestite, né dal partner, né dalla maniera in cui l'individuo si situa rispetto alla classificazione uomo/donna, si deve ammettere che l'identità sessuale è anzitutto un fatto culturale. Imponendo al ruolo maschile indipendenza e aggressività, al ruolo femminile obbedienza e sottomissione si sono collegati alla differenza di sessò attività e interessi specifici, ma la loro permanenza e validità dipende esclusivamente dalla forza cogente del sistema dei ruoli in auge nella società. Basti leggere Rousseau per rendersene conto: la Julie della *Nouvelle Héloïse* è un complemento dell'uomo. Questi possiede la ragione, l'ideale e la potenza creatrice, quella è ricettacolo e tabernacolo di sentimentalismo, di pazienza e di gravidanze. Come dev'essere educata Sophie, la compagna d'Emile? La citazione toglierà qualsiasi dubbio: «Tutta l'educazione femminile deve essere quindi considerata in rapporto agli uomini. Piacergli, essergli utili, farsene amare ed onorare, allevarli piccini, curarli da grandi, consigliarli, consolarli, rendere la loro vita piacevole e dolce: ecco i doveri delle donne in tutti i tempi» [1762, trad. it. p. 256]. Si assiste in fondo al classico procedimento mediante il quale si sottolineano le differenze, le si fanno assimilare, poi percepire, per costituirle in seguito in modelli normativi e in ruoli con obblighi e aspettative. La scoperta e la coscienza del sesso genitale sarebbero senza effetti ove non venissero socialmente schematizzati. È stato detto e ripetuto [Sullerot 1978] che

l'identità del genere sessuale esiste nell'ambiente molto prima che i ragazzi la scoprano e la interiorizzino. Una bambina è una bambina prima ancora della scoperta e della coscienza delle sue particolarità anatomiche. Sino a cinque anni gli stereotipi sessuali sono cosí forti che un bambino identifica il genere sulla base di segni esterni come i vestiti, i capelli, i modi d'agire. La percezione delle differenze genitali interverrà piú tardi per consolidare quello che egli sa e per fargli adottare il ruolo sessuale corrispondente. Il ruolo assunto sarà pertinente nella misura in cui si sarà convinti che il comportamento di ruolo sia conforme al genere al quale si appartiene. Evelyne Sullerot al termine d'un'inchiesta fra le piú solide e plausibili in materia ha scritto finemente: «Delicato è il compito degli psicologi alle prese con il problema delle differenze sessuali, tanto che si tratti di attitudini quanto di comportamenti... Essi devono interrogarsi... contemporaneamente sui metodi di osservazione e di codifica da loro messi a punto, sull'eziologia possibile dei fenomeni constatati, sull'interpretazione da dare. I metodi di osservazione dipendono dalla questione posta e quindi dallo scopo perseguito; essi sono perciò in relazione diretta con i risultati. Se si cerca una differenza, si metterà a punto un sistema tale da permettere di "catturare" tale differenza. Cosí facendo non la si creerà né la si modificherà, se si è un buon ricercatore, ma certamente la si privilegierà... La ricerca dell'eziologia possibile è ancora piú difficile: qual è, nel fenomeno osservato, la parte che spetta alla genetica come "permissività"... qual è la parte degli ormoni, del livellamento dovuto allo sviluppo, all'educazione ricevuta, all'ambiente sociale? Una risposta netta si può dare molto di rado: il piú delle volte tutti questi fattori sono interrelati. Talora uno domina nettamente, appare preponderante o è il solo che conta. Tuttavia, si imputino uno o piú fattori, occorre ogni volta studiarne il funzionamento possibile e spiegarne il meccanismo. Non basta dire che una differenza deve essere genetica o che è certamente di origine sociale; bisogna anche risalire indietro e descrivere il modo d'azione delle modificazioni... Causalità frettolosamente attribuite alla genetica possono frenare lo sforzo di educazione e dunque di ugualizzazione delle possibilità fra ragazzi e ragazze; causalità frettolosamente attribuite all'ambiente possono provocare scoraggiamento di fronte all'insuccesso degli sforzi intrapresi per modificare i condizionamenti sociali e delle situazioni angosciose per i bambini o gli adulti che si cerca di abituare a vivere il comportamento dell'altro sesso» [*ibid.*, pp. 309-10].

13. La parola 'socializzazione' ha conosciuto e conosce un'estensione considerevole. La socializzazione è diventata il toccasana o la peste. Si è per la socializzazione o contro la supersocializzazione. L'avventura della parola è in sé significativa delle illusioni sulla possanza manipolatrice degli umani, sulle virtú taumaturgiche degli interventi socializzatori. Da meno di vent'anni si è cominciato a parlare anche di socializzazione politica nel senso di formazione di atteggiamenti politici, intesi ora come adeguamento al sistema politico ora come capacità d'assumere comportamenti politici.

Nonostante ricerche empiriche approfondite e svariatissime [cfr. Moulin 1975] le perplessità restano infinite. Non si capisce perché si debba parlare

d'una socializzazione politica dato che i valori della società, e quindi quelli che sono alla base del sistema politico, sono trasmessi alla rinfusa, cioè non specificati, o poco specificati, da diverse agenzie di socializzazione. Quello che importerebbe non sarebbe tanto il processo di socializzazione politica ma piuttosto gli agenti della socializzazione politica, cioè lo Stato, i partiti, i movimenti, ecc. Se cosí è, la cosiddetta socializzazione politica è il momento piú breve della sensibilizzazione alle opinioni e alle ideologie politiche, è una tappa nella produzione dell'egemonia e del consenso – e in quanto tale fa parte dei sistemi d'integrazione e di controllo grazie ai quali sono coordinate, mobilitate, assimilate diverse energie e tendenze – e dei sistemi di propaganda o di comunicazione sociale.

14. Se si definisce la socializzazione come un processo d'integrazione nel sistema dei ruoli dell'agire sociale, le sue finalità consisterebbero nell'interiorizzazione dei modelli normativi e dei valori che governano i comportamenti, che rendono possibili le motivazioni, che facilitano l'interpretazione dei ruoli. Tali finalità non risultano però sempre realizzate. Si è parlato allora di processi di socializzazione devianti, intendendo per tali ad un tempo comportamenti e situazioni diversi, ossia comportamenti criminali, nevrotici, psicotici, disturbi psicosomatici, perversioni, ma anche un certo numero di deviazioni rispetto agli schemi di comportamento imperanti, di variazioni ritenute inaccettabili nell'interpretazione dei ruoli. Reazioni sociali inadeguate come deliri, invidia, gelosia, ostinazione, aggressività, ostilità, sospetto, isolamento, possono essere cosí definiti devianti, come del resto l'uso della droga, la marginalità, la paranoia, il disadattamento nella società, l'inabilità sociale e tutti i ruoli tacciati di devianza. Sono definiti tali persino la mancanza del ruolo riflessivo del linguaggio, il non servirsi della metacomunicazione, il non sapersi destreggiare fra tutti i piani comunicativi; essi sono collegati a dei processi d'apprendimento patologico del ruolo, e quindi ai processi patologici dell'apprendimento linguistico.

La psicanalisi ha tentato di spiegare la devianza in termini di processi intrapsichici, mentre l'interazionismo in termini di trasferimento/traduzione dal piano dei conflitti personali a quello del sistema sociale. Le due prospettive sono notissime per cui non è necessario parlarne in dettaglio. Che dei bisogni individuali interpretati possano creare dei contrasti col ruolo sociale e diano per conseguenza luogo a repressioni, a trasformazioni compensatorie, a idee disturbate e ad azioni deformate, è un fatto, ma di quale natura? La tendenza della psicanalisi e dell'interazionismo a considerarli dei fatti sociali, dati, obiettivi, è però molto discutibile.

La devianza è una definizione che deriva da una norma, in breve da un modello normativo. Esistono agenti che la definiscono, che ne constatano la trasgressione o la deviazione e che identificano i devianti. Si tratta d'un oggetto costruito, la cui natura è ambigua, e le cui significazioni possono essere varie. Se una fra tutte le significazioni possibili è diventata preponderante, ciò è dovuto a un effetto d'imposizione, di potere, di controllo sociale. Un attore decide qual è il comportamento conforme e come, quando e chi deve rispettarlo. Si tratta dunque d'un rapporto di potere, che in nome di principî biologici, psicologici o

anche sociologici (per esempio, gli adulti rispetto ai giovani, gli astemi rispetto ai bevitori, gli uomini rispetto alle donne, ecc.) impone norme e valori e li fa valere come se fossero universali, inviolabili, necessariamente costitutivi di motivazioni e comportamenti dati e attesi. Che i bisogni interpretati dell'individuo possano trovarsi in disaccordo o in conflitto, nel corso dello sviluppo, momentaneamente o permanentemente, con il sistema dei ruoli, non fatto naturale ma conseguenza d'una relazione asimmetrica, è un fatto corrente, come è fatto usuale che possano sorgere contrasti definitori sulla norma e sul grado di devianza rispetto alla norma. Senonché una discriminazione crea, impone e mantiene uno solo dei corni. Le ragioni?

Probabilmente una differenza, alle origini. Nel caso del giovane, il suo bisogno d'assistenza, la sua dipendenza. Questa differenza viene accentuata, codificata, standardizzata, normativata in un sistema di ruoli, produttore a sua volta di motivazioni, d'aspirazioni e ambizioni. I comportamenti sono valutati allora alla stregua dei parametri derivanti dalle norme e dai valori nonché dai ruoli. Quelli leciti e auspicati sono prossimi alla norma; gli altri se ne allontanano, benché si tratti sempre, in ambedue i casi, di punti di vista. Quali le ragioni poi che impongono un comportamento, dei tipi di comportamento a scapito di altri? Come fare affinché la conformità ai comportamenti legittimi non leda l'emergenza, l'affermazione e l'innovazione di comportamenti innovatori? Gli studiosi che si sono occupati dei rapporti fra innovazione e devianza hanno formulato una miriade di punti di vista. Uno dei piú convincenti è certamente quello espresso da Douglas, che delimita molto bene l'orizzonte delle ricerche in corso: «Per ogni individuo, la conseguenza generale dei necessari confronti fra moralità e immoralità è che egli, in ogni situazione, viene di necessità coinvolto in un rapporto fra i suoi valori morali e quelli di altri individui. Fatta eccezione per i casi in cui il suo Io è socialmente identificato con l'Io di altri individui (come avviene nelle relazioni intime, ad esempio quelle familiari), ogni individuo acquista in valore morale quanto gli altri ne perdono, e viceversa (in fondo, sotto questo aspetto, le valutazioni morali costituiscono un'attività a "somma zero"). È vero, infatti, che un individuo può essere considerato persona morale o rispettabile solo se vi sono altri individui, con cui non s'identifica, considerati immorali e di cattiva reputazione. Nello stesso tempo ogni individuo si costruisce un'immagine di sé come membro morale (e normale) della società, credibile per sé se è credibile e significativa per gli altri, anzitutto perché quest'immagine credibile è la condizione fondamentale... per gestire l'interazione sociale di ogni giorno. In rapporto dunque a quell'immagine di sé, egli è inevitabilmente impegnato in una lotta con un sé moralmente in ascesa e con altri (con cui non si identifica) moralmente in discesa. Il legame necessario e oppositivo fra moralità e immoralità produce dunque, innalzando il sé e abbassando gli altri, un effetto equivalente nella costruzione di un'immagine morale dell'Io nella misura in cui l'immagine è plausibile... Si può pertanto osservare come gl'individui cerchino di costruire un'immagine dei devianti dei criminali e come essi si sforzino di trovare strumenti pubblici (ufficiali) per marchiare altri individui come devianti e criminali. Quanto piú un individuo o un gruppo di individui si preoccupa che le categorie della devianza e della criminalità vadano attribuite agli altri, tanto piú si preoccupa che le categorie della moralità e della rispettabilità vadano attribuite a sé» [1971, p. 6].

Che la definizione della devianza appartenga a quella frazione della società che impone la norma alla base del ruolo e che quindi tale definizione dipenda essenzialmente dalle differenze di potere, di prestigio, d'influenza e d'altri fattori, non esclude tuttavia che una tale situazione di fatto sia immutabile. La distribuzione del potere può cambiare e cambia ove si agisca per modificare i rapporti di forza, per privare cioè altri individui, tra l'altro, del potere di definizione, di accrescimento delle differenze esistenti e d'autonomizzazione (nel senso di costituzioni di sottospecie peculiari all'interno d'una specie prima uniforme).

La devianza, in quanto acquisizione perturbata, delle qualificazioni necessarie all'acquisizione dei ruoli, presuppone un processo quasi meccanico. Invece si tratta d'una costruzione sociale imposta da attori o istanze sociali, d'una definizione che esprime anzitutto il punto di vista degli agenti del controllo sociale, per i quali la buona socializzazione, produttrice di *consensus*, è la base stessa dell'ordine sociale. Se si analizzano i significati che gli individui dànno alle diverse situazioni in cui si trovano ad agire, l'interpretazione che gli stessi dànno dei loro bisogni, ci si accorge subito che la devianza è sovente un'immagine bifocale: la percezione che gli attori hanno dei loro atti e del contesto dell'azione non corrisponde all'idea che altri attori si fanno di ciò che questo agire dovrebbe essere, e questa non-corrispondenza può essere stigmatizzata, psicologicamente, socialmente, giuridicamente. Nella misura in cui lo scarto non è grande, e l'accettazione di comportamenti alternativi è ammessa, la devianza può costituire un sistema d'adattamento come un altro. Favorendo la nascita d'interpretazioni alternative del contesto d'azione, la genesi di motivazioni differenti, essa può contribuire a una formazione flessibile del Super-io, a ritenere le norme come indicazioni e guide di condotta elastiche, ad allargare gli orientamenti di valori socialmente permessi e quindi ad avere dei ruoli istituzionalizzati né troppo rigidi né troppo ambivalenti, degli schemi sufficientemente differenziati per potere riorganizzare continuamente i diversi livelli, le discrepanze e le incongruenze che si producono all'interno dei modelli dell'agire comunicativo.

15. Senza minimamente sottovalutare l'importanza delle strutture biologiche, dei processi di maturazione fisiologica nello sviluppo della personalità umana, un fatto pare certo allo stato attuale delle conoscenze, e cioè che non esiste una relazione necessaria e sufficiente fra le disposizioni innate, le forme delle organizzazioni sociali, le motivazioni e i moventi resi legittimi dalle istituzioni. I gruppi umani sono costruttori di simboli e di significati, di valori e di norme e di ordini, che in una certa misura facilitano i processi d'adattamento, d'esplorazione e di controllo dell'ambiente, e riducono i confini dell'incertezza, rendendoli meno opprimenti e presenti. Controllando la biologia, padroneggiando in una certa misura anche l'ambiente esterno, i gruppi umani hanno elaborato schemi di significazioni a cui i singoli si conformano per vivere insieme. Che questi schemi siano arbitrari, cioè non assoluti, che siano imposti dagli uni agli

altri, che siano un miscuglio di reale e ideale, poco importa. Quello che invece importa è che attraverso la socializzazione questi schemi di comportamento sono trasmessi e imposti e rendono cosí i nuovi venuti conformi alle attese degli anziani del gruppo. Essi fissano le qualificazioni fondamentali dell'agire e le modalità per apprenderle, affidando la verifica delle prime e l'applicazione delle seconde a delle agenzie di socializzazione che intervengono in momenti e tempi piú o meno in rapporto con la maturazione fisiologica (si pensi alla norma della pulizia, del controllo delle feci e delle urine), ma senza subordinazione di sorta. Cosicché crescere per l'umano significa apprendere a vivere con l'altro, perturbando il meno possibile gli ordini familiari, scolastici, sociali; inserirsi senza troppi squilibri in una vita quotidiana le cui significanze permettono, magari dopo crisi e rotture, d'agire in stato di sicurezza, senza tensioni eccessive, con un minimo di dispendio d'energie emotive. Il risultato della socializzazione non è buono in sé o per sé: è buono nella misura in cui è conforme alle attese degli adulti, dei gruppi sociali che godono di prestigio, d'influenza, di potere, insomma capaci di far valere, quali che siano, le loro proprie significanze ad esclusione di tutte le altre. Ovviamente, questo processo non è mai unilaterale né a senso unico. L'imposizione non può essere mai brutale ed esterna; deve adattarsi agli attori, alle situazioni, alle relazioni, alle congiunture, e ciò facendo si modifica. Ragion per cui le modificazioni sono continue, infinite, e l'immobilizzazione esclusivistica d'una sola e pura significanza è praticamente impossibile.

La trasmissione di valori e di norme da una generazione all'altra, insomma la socializzazione, si è fatta, nelle società del passato, senza troppe difficoltà perché le generazioni si succedevano, trovavano ogni volta una situazione differente, antagonista o tollerante, e a questa situazione le nuove generazioni finivano sempre con l'accomodarsi prima d'assumere, a loro volta, il ruolo sociale d'adulti, capaci di controllare l'imponibilità delle significanze, quindi d'avere il potere sociale. Cosa succede, invece, nelle società della modernità? Che la socializzazione quale è stata intesa e praticata nel passato serve poco. Si percepisce confusamente che la gioventú (ma il discorso potrebbe farsi anche per quelli della terza e della quarta età), separata dall'infanzia, separata dall'età adulta, prolungata sempre di piú dall'accrescimento quantitativo degli anni di scolarità, costituisce una minaccia, un pericolo per i valori che costituiscono un senso alla vita degli adulti. Perché? Difficile dare una spiegazione esauriente. Forse, per la prima volta nella nostra storia, la piramide demografica ha una peculiarità insolita: i rapporti fra le diverse classi d'età sono messi a soqquadro e le relazioni fra generazioni stravolte. In quasi tutte le società industriali, oltre alle generazioni dei giovani, esistono quelle dei genitori, dei nonni, e da una ventina d'anni a questa parte anche quella dei bisnonni. Le conseguenze? Il demografo Alfred Sauvy [1970] le ha espresse alcuni anni fa, sostenendo che la differenza di visione, di concezioni, tra giovani e adulti, dovuta alla differenza d'età e allo sfasamento dei tempi, è ancora aumentata dal fatto che i secondi sono presi dalle complicazioni e dalle preoccupazioni della vita produttiva, mentre i primi possono lasciar correre il loro spirito liberamente. Gli uni – aggiungeva – strisciano per terra, gli altri volano su un tappeto da leggenda: come è possibile incontrarsi?

Da una parte pressione dei giovani, dall'altra contropressione degli adulti e tutto questo condiziona l'orientamento dei gruppi nei riguardi della vita in comune, della società per quanto concerne il suo passato e il suo presente, e per quanto concerne i suoi progetti d'avvenire. Le proiezioni della distribuzione in percentuale della popolazione per gli anni a venire rivelano che questo fenomeno, salvo imprevisti, rischia d'accentuarsi, e forse anche d'aggravarsi. Cambiamenti cosí radicali nei rapporti fra i gruppi d'età rischiano di porre con gravità il problema degli atteggiamenti e dei comportamenti dei giovani e degli adulti gli uni verso gli altri. Si vedano brevemente, per concludere, alcune delle ragioni delle difficoltà di tali rapporti.

Anzitutto gli sconvolgimenti della nozione stessa d'adolescenza, questo periodo della vita che già Victor Hugo definiva «la piú delicata delle transizioni». Sconvolgimenti profondi: nella società medievale gli uomini diventavano adulti verso i quattordici anni e le donne intorno ai dodici. Certo, è vero che per i Romani l'adolescenza durava fino ai ventotto-trent'anni e la giovinezza fino ai quarantacinque-cinquant'anni, ma essi avevano messo in piedi un cosí gran numero di meccanismi compensatori per palliare l'accesso tardivo alla maturità sociale che tale prolungamento non ha costituito, nell'insieme, un problema angoscioso. Qual è la situazione nelle società attuali? Dall'inizio del secolo si constata un'evoluzione considerevole nei tassi di maturazione fisica e di crescita somatica, evoluzione che non è del tutto proporzionale agli sviluppi mentali e affettivi. Questi ultimi restano ancora fortemente tributari del livello socioeconomico e culturale della famiglia, della classe sociale d'appartenenza, dell'ambiente sociale e di numerosi altri fattori.

L'alimentazione, l'igiene, la medicina hanno operato una vera e propria rivoluzione somatica: la maturità fisiologica è raggiunta verso i dieci-tredici anni; ci si sposa verso i venti-ventitré anni, eppure la maturità sociale resta fissata verso i diciotto anni. Da ciò deriva uno sfasamento considerevole fra maturità somatica e maturità sociale, quest'ultima solo apparente giacché la vita scolastica si prolunga e il momento dell'indipendenza economica e sociale effettiva è ritardato dalla durata degli studi. Da ciò deriva un contrasto fra un'adolescenza cominciata prima e terminata prima da una parte, e dall'altra un'età maggiore ritardata. È questo in un momento in cui gli sconvolgimenti del periodo pubere e postpubere provocano la sete d'indipendenza e rompono i legami non percepiti precedentemente come imposizione. Maturazione dei bisogni, frenesia delle aspirazioni, presa di coscienza delle frustrazioni, sentimenti d'insicurezza e di timore, con il loro corteo d'angosce e d'aggressività, e tutto ciò contemporaneamente alle trasformazioni morfologiche e endocrine. Tutto questo è molto e perfino troppo se l'adolescente non è sostenuto dalla comprensione e da una tolleranza senza paternalismi e infingimenti.

Nei sistemi sociali attuali non c'è nulla per compensare tali esplosioni e per colmare il fossato fra maturità somatica e maturità sociale. Queste realtà non sono prese in considerazione e inoltre si agisce come se si volessero riservare soltanto agli adulti le gerarchie centrali delle strutture sociali e, quindi, mantenere gli adolescenti in posizione periferica. Ma l'esperienza dovrebbe insegnare, o

semplicemente mostrare, che gli individui periferici sono generalmente sempre aggressivi. Ciò avviene anche in certe specie d'animali come quelle scimmie studiate da Konrad Lorenz nelle quali l'aggressività dell'adolescente si sviluppa durante il processo d'apprendimento e sparisce allorché l'individuo occuperà il suo posto definitivo nella gerarchia sociale. Nelle nostre società il processo lentissimo di raggiungimento della maturità sociale aumenta l'aggressività, l'insofferenza, e le mantiene per lunghi periodi. Da questo punto di vista, i nostri metodi di socializzazione per rendere «conformi» i nuovi venuti nella società, per integrarli progressivamente ai gruppi, preparandoli contemporaneamente ad assumere ruoli in diversi campi, sono tutti ormai inefficaci, forse anche inutili. Non si vuole qui spiegare i comportamenti dei giovani soltanto tramite il modo di funzionamento del processo di socializzazione affidato dagli uni alla famiglia, dagli altri alla scuola e a diverse agenzie. Si vuole soltanto dire che tale processo è sempre piú disfunzionale persino di fronte ai compiti che si propone di realizzare: canalizzazione dell'aggressività degli adolescenti e loro preparazione ad assumere i ruoli sociali d'adulti.

Le ragioni sono numerosissime. Non è qui possibile passarle tutte in rassegna; basterà indicare i punti piú critici.

Fra tutte le istanze di socializzazione, la famiglia è quella che ha fatto scrivere il piú gran numero di sciocchezze. È stato perfino detto che starebbe per morire. Eppure non mancano lavori empirici abbastanza sicuri per dimostrare che tale istituzione non è moribonda. È solo profondamente cambiata. È impotente di fronte allo sfaldamento delle tradizioni e dei riti, degli atteggiamenti stereotipati e delle iniziazioni che scaricano senza violenza le energie aggressive e le pulsioni; non fornisce piú come prima i modelli di socializzazione anticipatoria, gli schemi dei modi di pensare e d'agire, i ruoli le conoscenze, le informazioni e i servizi di cui un giovane ha bisogno. Il tempo che i genitori possono dedicare ai loro figli è sempre piú ridotto. Per quanto riguarda la scelta degli studi, d'attività culturali o professionali o d'aspirazioni, il bambino non è piú solo di fronte ai propri genitori. Il quadro dei valori e delle scelte morali che costituisce la base dei comportamenti non è piú fornito né dalla famiglia né da alcun'altra istituzione: tale quadro si è in realtà spostato, allargato, sgretolato senza peraltro collettivizzarsi, pubblicizzarsi. Il bambino è obbligato a procurarsi tutto questo quando e come può, tra formule impenetrabili e dissimulazioni continue (la morte, il dolore, ecc.). Essa però resta il centro dei centri delle relazioni interpersonali affettive, e anche della gratuità. Ugualitaria, senza unità di credenza, la nuova famiglia, certamente piú tollerante di quella d'una volta, permette un piú gran numero di libertà ai suoi membri, lasciando a ciascuno la possibilità di cercare la propria verità; ma cosí facendo essa lascia l'adolescente solo.

I sociologi pensano che quando i modelli di una vita nuova non riescono a soppiantare i vecchi, quando i vecchi modelli sono screditati e i nuovi inesistenti, ciò suscita instabilità e confusione e, per conseguenza, ansietà, angoscia, insicurezza che possono sfociare tanto nella rivolta o nell'apatia, quanto nel rifiuto o nell'indifferenza verso i valori delle generazioni precedenti. Le società attuali si trovano in una tale situazione?

Accanto alla famiglia, esiste la scuola, che continua ad essere in preda ad una crisi colossale.

Il prolungarsi della scolarità, una permanenza in classe per piú di sei ore al giorno durante nove mesi all'anno, hanno conferito alla scuola un peso eccezionale nei processi di socializzazione, almeno apparentemente. Ma oltre ai suoi compiti abituali, all'improvviso la scuola si è trovata confrontata, come mai in passato, a problemi che fino ad allora erano risolti dalla e all'interno della famiglia. Come assolvere allora questa funzione?

I tentativi di soluzione sono stati numerosi, ma fino ad ora tutti inutili. Forse è arrivato il momento che la scuola prenda atto dei cambiamenti intervenuti nelle funzioni socializzatrici della famiglia, rinunziando alle classificazioni degli adolescenti secondo criteri intellettuali e di preoccuparsi invece delle attitudini, per valorizzarle e per portarle al loro massimo compimento. Di qui la necessità d'abbandonare gli esami, di cui Piaget sottolinea «il ruolo nefasto... nel lavoro della scuola» [1969, trad. it. p. 102], che a tutti i livelli continuano a viziare i rapporti normali fra insegnante e allievo compromettendo in ambedue la gioia per il lavoro e spesso la fiducia reciproca. E Piaget aggiunge che la scuola è in gran parte responsabile del successo o dell'insuccesso finale dell'individuo nella realizzazione delle proprie possibilità e nel suo adattamento alla vita sociale.

Perché la scuola non tiene maggiormente conto delle qualità umane, dei bisogni personali, della vita esistenziale e dei sentimenti degli adolescenti? Perché non sa aiutarli a divenire adulti? Perché si fa una scuola che conviene ai bisogni degli adulti. È per questo che in nome d'una pretesa ineguaglianza naturale, ci si arroga il diritto di dire agli adolescenti ciò che devono fare e come lo devono fare. In fondo, la scuola serve agli adulti per evacuare la propria ansietà, la propria colpevolezza, le proprie voglie, le proprie gelosie di fronte alle esperienze e alle libertà dei giovani. Perciò oggi la socializzazione è difficile, perciò non si è piú capaci di educare gli adolescenti, non si riesce a renderli idonei alle trasformazioni, ai cambiamenti bruschi, ad accettare norme e valori di un mondo senza speranze credibili, ma lontano ancora dal fallimento totale.

Bisogna guardare ai giovani, alle giovani generazioni con occhio nuovo, con serenità e con comprensione. Il rifiuto dei giovani d'essere manipolati, il loro desiderio di costruirsi una morale diversa non possono essere interpretati come una sfida lanciata alla società degli adulti. E bisogna cambiare la concezione del processo di socializzazione che finora è stata di guida. Bisogna modificare radicalmente il clima delle istituzioni scolastiche e convincersi del grave pericolo che consiste nel non voler connettere la maturità fisiologica a quella sociale. Il prolungamento della scolarità non è una buona soluzione. Non c'è nessuna solida ragione che obblighi a concentrare l'educazione dei nostri figli nei primi anni della loro vita. Ciò produce la segregazione tra generazioni. Bisogna riconoscere che il diritto all'educazione potrebbe essere esercitato fra i cinque e i quaranta-cinquant'anni. In tal modo, il sistema scolastico potrebbe rispondere meglio ai cambiamenti che intervengono anche sul mercato del lavoro e della conoscenza.

Con l'età, il contesto extrascolastico della formazione peserebbe meno sul destino culturale. Un'educazione prolungata su un po' piú della metà della vita

dell'individuo faciliterebbe il ridursi degli scarti fra generazioni. Le vecchie generazioni potrebbero acquisire le ultime scoperte della scienza e sarebbero piú disposte a comprendere e a partecipare ai valori nuovi. I giovani non avrebbero il sentimento che le innovazioni e i valori debbano essere imposti. Un'educazione prolungata nel tempo favorirebbe altresí lo stabilirsi d'una correlazione fra il sistema dei valori che fondano le norme delle generazioni ascendenti e il sistema dei valori che fondano le norme delle generazioni adulte. Senza contare che una tale soluzione avrebbe un effetto depressore: permetterebbe di decongestionare la scuola e favorirebbe cosí la messa in opera di programmi differenziati, piú conformi alle motivazioni di ciascuno. La socializzazione dei giovani, delle generazioni ascendenti, è certamente il problema piú grave e urgente che le nostre società devono risolvere. Nessuna società che abbia un notevole invecchiamento della propria popolazione può sfuggirvi.

Si avrà però abbastanza coraggio e immaginazione per farlo? Si saprà ammettere di buon cuore che il mondo appartiene ai giovani e che gli adulti cominciano già ad essere degli estranei? Si saprà non dimenticare l'avvertimento di Margaret Mead sulla socializzazione che produce il fossato fra le generazioni? L'avvertimento dice senza enfasi ma con icastica fermezza: «Dobbiamo sistemare il futuro, come avviene al bambino non ancora nato in grembo alla madre, in una comunità di uomini, donne e bambini, in mezzo a noi, già qui, già bisognoso di nutrimento, aiuto e protezione, già bisognoso di cose per le quali se non saranno pronte prima che egli nasca, sarà troppo tardi. E cosí, come dicono i giovani: Il futuro è ora» [1970, trad. it. p. 135]. [G. B.].

Bandura, A.
1976 *Social Learning Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs N.J.

Boorman, S. A., e Levitt, P. R.
1979 *The Genetics of Altruism*, Academic Press, New York.

Bornstein, M., e Kessen, W.
1979 (a cura di) *Psychological Development from Infancy: Image to Intention*, Erlbaum, Hillsdale N.J.

Boulding, K. E., e altri
1978 *Sociobiology and Human Nature*, Jossey-Bass, San Francisco (trad. it. Einaudi, Torino 1980).

Chance, M. R. A., e Jolly, C. J.
1970 *Social Groups of Monkeys, Apes and Men*, Dutton, New York (trad. it. Garzanti, Milano 1972).

Chomsky, N.
1965 *Aspects of the Theory of Syntax*, Mit Press, Cambridge Mass. (trad. it. in *Saggi linguistici*, vol. II, Boringhieri, Torino 1970, pp. 39-258).

Clausen, J. A.
1968 (a cura di) *Socialization and Society*, Little and Brown, Boston.

Douglas, J. D.
1971 *The American Social Order*, Free Press, New York.

Dufoyer, J.-P.
1976 *Le développement psychologique de l'enfant de 0 à 1 an*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. Giunti-Barbera, Firenze 1977).

Eibl-Eibesfeldt, I.
1966 *Ethologie, die Biologie des Verhaltens*, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Frankfurt am Main (trad. it. Adelphi, Milano 1971).

Fend, H., e altri
1976 *Sozialisationseffekte der Schule*, Beltz, Weinheim-Basel.

Filloux, J.-C.
1977 *Durkheim et le socialisme*, Droz, Genève.

Kardiner, A.
1939 *The Individual and His Society*, Columbia University Press, New York (trad. it. Bompiani, Milano 1968²).

Klaus, M. H., e Kennel, J.
1976 *Maternal-Infant Bonding: the Impact of Early Separation or Loss on Family Development*, Mosby, Saint Louis Mo.

Lock, A.
1978 *Action, Gesture and Symbol. The Emergence of Language*, Academic Press, New York.

Malson, L.
1964 *Les enfants sauvages*, Union générale d'éditions, Paris (trad. it. Rizzoli, Milano 1971).

Mead, M.
1964 *Anthropology. A Human Science. Selected Papers 1939-60*, Van Nostrand, Princeton N.J. (trad. it. Astrolabio, Roma 1971).
1970 *Culture and Commitment. A Study of the Generation Gap*, Doubleday, New York (trad. it. Rizzoli, Milano 1972).

Mitchell, J.
1974 *Psychoanalysis and Feminism*, Pantheon Books, New York (trad. it. Einaudi, Torino 1978²).

Morris, D.
1967 *Primate Ethology*, Aldine, Chicago.

Moscovici, S.
1979 *Psychologie des minorités actives*, Presses Universitaires de France, Paris.

Moulin, L.
1975 *Les socialisations. Société-Etat-Parti*, Duculot, Gembloux.

Piaget, J.
1967 *Etudes sociologiques*, Droz, Genève 1977³.
1969 *Psychologie et pédagogie*, Denoël, Paris (trad. it. Loescher, Torino 1980).
1974 *Adaptation vitale et psychologie de l'intelligence*, Hermann, Paris (trad. it. Organizzazioni speciali, Firenze 1977).
1977 *Remarques finales*, in B. Inhelder, R. Garcia e J. Vonèche (a cura di), *Hommage à Jean Piaget. Epistémologie génetique et équilibration*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, pp. 135-39.

Piattelli Palmarini, M.
1979 (a cura di) *Théories du langage. Théories de l'apprentissage. Le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky*, Seuil, Paris.

Premack, D.
1974 *Le langage et sa construction logique chez l'homme et chez le chimpanzé*, in E. Morin e M. Piattelli Palmarini (a cura di), *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels*, Seuil, Paris, pp. 37-42.
1976 *Intelligence in Ape and Man*, Erlbaum, Hillsdale N.J.

Ronneberger, F.
1971 *Sozialisation durch Massenkommunikations*, Enke, Stuttgart.

Rousseau, J.-J.
1762 *Emile, ou de l'éducation*, Néaulme, La Haye (i. e. Duchesne, Paris); ora in *Œuvres complètes*, vol. IV, Gallimard, Paris 1969 (trad. it. parziale Editori Riuniti, Roma 1975).

Ruffié, J.
1976 *De la biologie à la culture*, Flammarion, Paris (trad. it. Armando, Roma 1978).
Sauvy, A.
1970 *La révolte des jeunes*, Calmann-Lévy, Paris.
Sing, J.-A.-L., e Zingg, R.-M.
1980 *L'homme en friche: de l'enfant-loup à Kaspar Hauser*, Complexe, Bruxelles.
Skinner, B. F.
1957 *Verbal Behavior*, Appleton, New York (trad. it. Armando, Roma 1976).
1966 *The Behavior of Organism: an Experimental Analysis*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs N.J.
1974 *About Behaviorism*, Knopf, New York (trad. it. Sugar, Milano 1976).
1979 *The Shaping of a Behaviorist*, Knopf, New York.
Stern, D.
1977 (a cura di) *The First Relationship: Infant and Mother*, Harvard University Press, Cambridge Mass. (trad. it. Armando, Roma 1979).
Sullerot, E.
1978 (a cura di) *Le fait féminin*, Fayard, Paris.
Turnbull, C. M.
1961 *The Forest People*, Simon and Schuster, New York (trad. it. Rizzoli, Milano 1977).
1962 *The Lonely African*, Simon and Schuster, New York (trad. it. Dedalo, Bari 1969).
1965 *The Wayward Servants: the Two Worlds of the African Pygmies*, Natural History Press, New York.
1972 *The Mountain People*, Simon and Schuster, New York (trad. it. Rizzoli, Milano 1977).
Williams, T. R.
1972 *The Socialization Process: a Theoretical Perspective*, in F. E. Poirier (a cura di), *Primate Socialization*, Random House, New York, pp. 206-60.
Wilson, E. O.
1971 *The Insect Societies*, Belknap Press, Cambridge Mass. (trad. it. Einaudi, Torino 1976).
1975 *Sociobiology: the New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge Mass. (trad. it. Zanichelli, Bologna 1979).
1978 *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge Mass. (trad. it. Zanichelli, Bologna 1980).
Wolfgang, A.
1979 *Nonverbal Behavior. Applications and Cultural Implications*, Academic Press, New York.
Wyatt, G.
1969 *Language Learning and Communication Disorders in Children*, Free Press, New York.

Se si può formulare una definizione di socializzazione come processo che organizza il comportamento umano, una molteplicità di problemi sorgono sui fondamenti e i meccanismi che presiedono a tale processo. V'è anzitutto da considerare la base biologica: in ogni comportamento (cfr. **comportamento e condizionamento**) quanto v'è di naturale e quanto di culturale (cfr. **natura/cultura**)? Nulla di definitivo si può ancora dire sull'**istinto** come sul **cervello** e sul processo di **apprendimento**: la relazione **innato/acquisito** rimette in circolo tutti gli studi e le ipotesi sulla stessa formazione della **specie homo** (cfr. anche **anthropos**) che si appuntano sulle idee dell'**evoluzione** (cfr. **mutazione/selezione**), sull'**adattamento** e sui meccanismi di base dell'**eredità** (cfr. **gene, genotipo/fenotipo**).

Le considerazioni sulla nascita della **comunicazione** comportano altri interrogativi: il **linguaggio** si struttura su una **grammatica** universale (cfr. **universali/particolari**) potenzialmente presente nella **mente** e che si esprime semplicemente con modalità

storicamente diverse o si basa sull'adattamento empirico (cfr. **empiria/esperienza**). L'analisi della formazione del linguaggio, come mediatore dei processi di socializzazione, si rivela di primaria importanza per tutto ciò che esso porta con sé, specie nell'area del **segno**, dei simboli (cfr. **simbolo**), delle immagini (cfr. **immagine**) e dei codici (cfr. **codice**) che ne sono alla base.

Nell'area piú propriamente culturale, la socializzazione si effettua attraverso tutta una serie di **istituzioni** i cui meccanismi possono essere visti come altrettanti modelli (cfr. **modello**) che presentano tuttavia una molteplicità di variabili. Anzitutto, in linea generale, la **storia** (cfr. **tempo/temporalità**) e la relazione **passato/presente**, che con la **memoria** (cfr. anche **documento/monumento**), le **credenze**, le **tradizioni**, i miti (cfr. **mito/rito, rito**), le feste (cfr. **festa**), e con tutto quanto fa parte dell'**immaginazione sociale**, rappresentano elementi tutt'altro che secondari. Ma vi sono poi da considerare tutte le sezioni della **società** che si occupano della socializzazione, a cominciare dall'**infanzia** dell'individuo, nel quadro della **famiglia** (cfr. anche **matrimonio, parentela**), nella quale i rapporti soggiacciono a varie tensioni (cfr. **nascita, castrazione e complesso, desiderio, identificazione e transfert, piacere**), di cui molte fanno riferimento alle relazioni di tipo **maschile/femminile** che si instaurano sul sesso (cfr. **sessualità, donna, uomo/donna**). A partire da queste ultime si organizzano modalità di relazioni sociali differenziate che dal sesso come prima discriminante si estendono ad altri **valori**, quali la **ricchezza** e la **povertà**, il **ruolo/status** occupato, la **religione** professata, l'appartenenza a un **gruppo** o a una **élite**, a una **razza** (cfr. anche **sangue**), a un'etnia (cfr. **etnocentrismi**), a una classe (cfr. **classi, borghesi/borghesia, proletariato**). Situazioni che possono da un lato creare piú intense socializzazioni ma anche **discriminazione** e **marginalità** (cfr. **controllo sociale**). Tutto ciò comporta la formazione di regole (cfr. **consuetudine, diritto, norma**) che stabiliscono i criteri per l'inserimento nella società a pieno diritto e l'identificazione; quindi, della normalità (cfr. **normale/anormale, esclusione/integrazione**) in tutte le varie fasi della crescita (cfr. **iniziazione, generazioni**). Occorre inoltre considerare il tipo di società, se essa promuova tendenzialmente l'**uguaglianza** o la conflittualità (cfr. **conflitto**) e l'**agonismo**; le scelte che globalmente o settorialmente compie nei riguardi del **futuro**; l'**ambiente** stesso in cui essa è inserita (cfr. **insediamento**) la cui conformazione può stimolare o precludere la socializzazione; i mezzi usati per creare il consenso (cfr. **consenso/dissenso**) nella **comunità** (cfr. **propaganda**) e, infine, lo spazio (cfr. **spazio economico, spazio sociale**) per qualsiasi innovazione (cfr. **innovazione/scoperta**) lasciato aperto dal **potere** (cfr. anche **potere/autorità, libertà**) e dalla forma piú diffusa con cui esso oggi si presenta: lo **stato**.

Società

1. Tutti credono di sapere, almeno intuitivamente, cosa significhi la parola 'società'. In effetti, questa parola è parte integrante della nostra esperienza immediata, è nucleo costitutivo del senso comune; è la traduzione semantica di realtà fenomeniche percepite come cristalline, poiché sembra indicare genericamente l'unione di individui con rapporti reciproci tra loro. L'eccezionale stabilità semantica fa credere, inoltre, che questa parola designi assai bene qualcosa che può anche evolvere senza tuttavia mai cambiare profondamente di significato. Traduzione del latino *societas*, derivato da *socius*, la parola ha sempre connotato, in verità, l'unione, il vincolo con altri, e in piú anche la partecipazione, la comunanza d'interessi, l'associazione, e talvolta persino l'alleanza. Ovviamente l'elemento comune è dato dal contratto, stipulato sovente allo scopo di raggiungere un fine economico, e su cui peraltro si fonda il legame societario, come nel caso del mondo romano. Senonché la denotazione s'allarga e s'infoltisce e finisce coll'indicare le relazioni tra individui aventi scopi comuni da raggiungere, e piú particolarmente i rapporti reciproci tra individui, durevoli, organizzati, consustanzializzati in istituzioni, in regole, in convenzioni, insomma in pratiche sociali. Dal XVII secolo in poi sta anche a significare, in senso lato, l'ambiente nel quale un individuo vive e agisce, l'insieme degli uomini che compongono l'umanità. Gli scrittori inglesi di filosofia morale, sin dagli ultimi anni del XVII secolo, attribuiscono univocamente al termine 'società' il significato di 'umanità civile'. Tale uso, del resto, si è generalizzato in un battibaleno. Bossuet [1700-704] diceva: «La società umana può essere considerata da due punti di vista: o in quanto abbraccia l'intero genere umano come una grande famiglia, o in quanto si riduce in nazioni o in popoli composti di diverse famiglie particolari, ognuna dotata di propri diritti. Considerata in questo secondo senso, essa si chiama *società civile*. La si può definire... società di uomini uniti insieme sotto lo stesso governo e sotto le stesse leggi. Grazie a questo governo e a queste leggi viene garantita per quanto è possibile la sicurezza del riposo e della vita di tutti gli uomini. Chiunque non ami la società civile di cui fa parte, cioè lo Stato in cui è nato, è dunque nemico di se stesso e di tutto il genere umano» (ed. 1967 p. 43). E Montesquieu, appena mezzo secolo dopo, legittimava questo uso corrente precisando: «La società è l'unione degli uomini, e non gli uomini stessi; il cittadino può perire, e l'uomo sopravvivere» [1748, trad. it. I, p. 250]. Le ragioni di questo suo convincimento erano già state espresse limpidamente nel postumo *Essai touchant les loix naturelles*: «L'uomo non è stato fatto per vivere solo, ma per essere in società con i suoi simili. È per questo che gli è stata data la parola, al fine di comunicare i propri pensieri agli altri, ed è allo stesso fine che egli ha ricevuto numerosi bei talenti che scomparirebbero, o si svilupperebbero solo in modo molto imperfetto, se egli passasse i suoi giorni in solitudine» [1725-26?, p. 195]. E piú oltre, molto categoricamente: «Al di fuori della Società non vi è che preoccupazione e ferocia; la paura non mi

abbandona mai, mi manca tutto: e aiuto e consolazione. Ma nella Società si vede regnare la gentilezza dei costumi; trovo amici che mi soccorrono nel bisogno, che addolciscono i miei mali e mi consolano della mia miseria» [*ibid.*, p. 196].

Il significato generale è ormai praticamente fissato. Il primitivo significato di 'natura giuridica', corrente nel mondo romano e rappresentato tipicamente dal consorzio familiare e per le altre forme dalla categoria giuridica da cui derivano gli statuti, comincia adesso a coesistere e poi a lasciare prevalere l'altro senso, piú comprensivo ma anche piú sfumato: la società come quadro e trama di relazioni, di rapporti di qualsiasi ordine e natura, come organizzazione della vita collettiva, coscienza vivente, organismo d'idee, fucina d'astrazioni, rete di leggi e di riti, infrastruttura di convenzioni e di consensi. La società viene cosí sentita e concepita come una sorta d'unità funzionale e operativa, agente come un insieme; non unità fisica, ma unità morale, prodotto di attività libere e volontarie; non già un'unità ontologica unificante gli individui nel loro essere, ma un'unità teleologica che li unifica nelle finalità delle loro attività.

La sistematizzazione piú completa e raffinata di questa non lunga storia semantica è stata data dalla scuola sociologica francese, per la quale la società diventa qualcosa di molto piú del gruppo storico-culturale di cui si fa parte; è l'essere, anzi l'entità con un'esistenza trascendente e superiore a quella degli individui. Quest'entità suprema, coscienza morale, ragione, fonte di valori, pur essendo composta dall'insieme di tutti gli individui, non è mai però la somma di questi stessi individui: sempre distinta da essi, sempre infinitamente superiore ad essi, è il trascendente assoluto, per molti aspetti è l'analogo della divinità. Ma per questa scuola la divinità non è la concettualizzazione stessa della società, non è la società trasfigurata e pensata simbolicamente? Certo, risponderà Durkheim [1924]: «Ognuno di noi arriva a far propria soltanto un'esigua parte della nostra società. Ma sempre ne facciamo nostra una parte; e cosí, nello stesso tempo in cui ci è trascendente, la società ci è anche immanente e la sentiamo come tale. Essa ci trascende ed è contemporaneamente in noi, perché può vivere soltanto in noi e mediante noi» (trad. it. p. 182).

La distinzione coeva di Tönnies fra società e comunità, fra rapporti personali fortuiti determinati dall'interesse e rapporti personali fondati sull'affettività, fra costruzione artificiale ed elaborazione naturale, non riuscirà a cambiare questa nozione di società, fondata sugli individui ma radicalmente altra, differente da essi. Anche per uno studioso tanto sensibile ai problemi dell'individualità come Piaget, «la società ha inizio a partire da due individui, quando il rapporto fra questi individui modifica la natura del loro comportamento, e si possono descrivere tutti i fenomeni» [1932, trad. it. p. 312]. Insieme di rapporti sociali e incrocio di generazioni, la società grava sugli individui con coartazioni varie, le quali assumono «la forma della solidarietà cooperativa nelle nostre civiltà», mentre restano limitate «al conformismo obbligante nelle società primitive» [*ibid.*, p. 284]. Le piagetiane società di fanciulli escludono al loro interno differenziazioni tra vita individuale e vita sociale [1947, trad. it. p. 188] mentre le loro equipollenze con le società primitive [1967, ed. 1977 pp. 240-82] sottolineano la covarianza tra individuo e società, e tra società primitive e evolute.

La società è ormai il superorganismo che aggrega individui diversi, che li rende omogenei culturalmente e che ne rende possibile la conservazione e la riproduzione. Talvolta questo superorganismo è concepito come l'insieme delle istituzioni e dei modelli culturali d'un gruppo, talaltra come l'ordine sociale corrispondente a una cultura. In ogni modo esso evidenzia il primato del momento formale e organizzativo nei rapporti interindividuali, quello che trascende il campo dei rapporti intersoggettivi. Ma se cosí fosse realmente la parola 'società' non dovrebbe altresí riferirsi a forme di società diverse da quelle umane?

2. Da parecchi anni si parla anche di società vegetali e di sociologia vegetale [Guinochet 1955; 1973], dato che si possono constatare legami diversi fra gli organismi viventi che appartengono al mondo vegetale. Rarissime sono le specie botaniche intolleranti della presenza o della coesistenza d'altre specie; non frequenti sono le piante che non permettono lo sviluppo d'altre piante [Dagneli 1960]. Gli organismi appartenenti al regno vegetale per lo piú coesistono fra loro, e talvolta formano delle unioni e delle alleanze, offensive e/o difensive, con garanzie reciproche di commensalismo, di mutualismo, di simbiosi, d'altruismo, oppure di parassitismo o d'antagonismo. Queste associazioni stabili di piante, che formano di solito il mantello vegetale di certe zone, crescono normalmente in condizioni ambientali a fisionomia costante. Il clima, il terreno, gli altri esseri viventi, insomma le condizioni ambientali, l'interazione reciproca di tutti questi e altri fattori, costituiscono la società di piante, risultato d'una selezione. Tali fattori, ovviamente, influenzano la forma e lo sviluppo delle piante. È possibile però che un solo fattore abbia un ruolo preponderante, come succede nel caso delle associazioni edafiche, ove l'associazione è regolata essenzialmente dalla quantità d'acqua d'infiltrazione presente in permanenza nel terreno. Di solito l'associazione prende il nome dalla pianta principale, la cui costanza e fedeltà marcano il legame della specie all'associazione. Proprio perciò si parla di boschi di faggi, di brughiere di cespugli, di pinete e di altro. Dalle associazioni floristiche di composizione simile possono derivare unità superiori, cioè raggruppamenti, ordini e classi.

Esiste dunque un'associazione integrativa fondata su una serie d'interazioni antagoniste o complementari –, che regola e organizza il mantenimento e la conservazione degli individui, o meglio delle differenti specie vegetali, tra loro e nell'ambiente, sia l'ambiente fisico sia tutti gli altri organismi che vivono in tale ambiente. Che la complessità di codeste associazioni sia considerevole è indubbio; senonché gli effetti di gruppo sono in esse inesistenti, come del resto gli effetti moltiplicatori e le stimolazioni derivanti dall'inserzione nei meccanismi d'una vera e propria organizzazione sociale. In altri termini, da queste associazioni non affiorano qualità nuove, che retroagendo alterino poi la fisiologia o i comportamenti, amplifichino i mutamenti evolutivi e facilitino, grazie a molteplici forme di stimolazioni, il processo d'adattamento a nuove influenze ambientali. Per queste ragioni la fitosociologia, ossia la sociologia vegetale, pur occupandosi di forme d'associazioni in cui le interazioni costituiscono un tutto

organizzato, deve riconoscere che esse non dànno mai luogo a un ulteriore tutto organizzatore, suscettibile di trasformare gli individui in elementi indispensabili all'insieme, cioè a qualcosa che non è piú né la somma né il prodotto di essi: in elementi dotati d'ecocentrismo e autoreferenza, di «identità genetica comune ai suoi membri», di «comunità fraternale tra i suoi membri», di «implicazione soggettiva dell'individuo nell'ecosistema», secondo le formule di Morin [1980].

Ovviamente, data l'unità dell'ecosistema, risulta impossibile fare astrazione dalle connessioni esistenti fra il regno vegetale e il mondo animale [Quezel e Verdier 1953]. Resta tuttavia sicuramente accertato che l'ecorganizzazione non è ancora sociorganizzazione. Soltanto qui «ogni individuo è ad un tempo un essere autonomo egocentrico e una sorta di ganglio in un sistema nervoso a piú gangli»; perciò, «benché policentrica e costituita da individui egocentrici», *soltanto* «una società animale costituisce una fraternità difensiva nei riguardi del mondo esterno e comporta sociocentrismo..., determina una pratica socio-finalistica in contrapposizione all'ambiente esterno» [Morin 1980, pp. 238-39].

3. Non esistono animali che vivano in modo del tutto isolato. L'orso, il cui polimorfismo e il cui eclettismo alimentare sono ragguardevoli, è sí un animale solitario: quando si ritrova coi congeneri in uno stesso posto, ad esempio per pescare, fa prova d'una totale indifferenza, come se la vita sociale di questi plantigradi fosse inesistente; tuttavia non può non accoppiarsi e la sua compagna s'occupa a lungo degli orsacchiotti, normalmente sino al periodo degli amori. Anche se si considera eccezionale il caso dei delfini (questi mammiferi vivono in gruppi d'una grande coesione e la vita sociale è indispensabile all'equilibrio psichico dei singoli individui), si deve senz'altro ammettere che gli animali non vivono quasi mai in stato d'isolamento assoluto. Tutti fanno parte d'un'organizzazione sociale piú o meno complessa e originale, con problemi d'evoluzione piú o meno specifici, dato che i modi di vita sociali sono apparsi nei gruppi zoologici in modo del tutto indipendente gli uni dagli altri.

Le società animali sono classificate sulla base dei tipi e dei gradi di socialità; sono presi in considerazione la dimensione del gruppo, le distribuzioni demografiche, la coesione, il grado e la struttura delle connessioni, la permeabilità, la compartimentazione, il differenziamento dei ruoli, l'integrazione del comportamento, il flusso delle informazioni e la percentuale del tempo dedicata al comportamento sociale. Lo studio della socialità esige, di conseguenza, l'esistenza d'un certo numero d'individui «per osservare il completo repertorio comportamentale della specie» [Wilson 1975, trad. it. p. 20].

È abituale distinguere nettamente fra società e gruppi casuali (questi ultimi sono chiamati anche colonie, branchi, orde, assembramenti, ecc.). La società è il «gruppo di individui che appartengono alla stessa specie e sono organizzati in maniera cooperativa... La comunicazione reciproca di natura cooperativa, che trascende la semplice attività sessuale, è il criterio intuitivo essenziale per individuare una società» [*ibid.*, p. 7], mentre il gruppo casuale è un aggregato di dimensioni variabili, a caratteri passivi e costituito «da unità nucleari che attenuano temporaneamente la loro mutua avversione per utilizzare una risorsa

comune, oppure possono cooperare attivamente per raggiungere un certo obiettivo comune. L'obiettivo della società casuale può essere qualunque attività che promuova la *fitness* globale, dall'alimentazione alla difesa o all'ibernazione» [*ibid.*, p. 143].

I gruppi casuali possono distinguersi in *folle* (assembramenti temporanei di animali riuniti in uno spazio per cause fisiche o chimiche, per ibernare, per dormire, per migrare collettivamente) e in *gruppi pseudosociali* all'interno dei quali uno o piú individui esercitano sui loro congeneri stimoli cui viene sempre risposto in maniera specifica (difesa del territorio contro l'intrusione e cooperazione per l'alimentazione comune, per la caccia e la pesca, per voli simultanei, ecc.). Le farfalle attratte dalla luce o altri animali attirati da cause chimiche o fisiche costituiscono una folla, mentre i pellicani, che fanno un mezzo circolo e sbattono le ali per sospingere il pesce in acque non profonde dove possono poi agevolmente catturarlo, costituiscono dei gruppi caratterizzati da una certa reciprocità nelle azioni. Ogni membro del gruppo è stimolo e reagente per tutti gli altri. L'effetto di tutto ciò è il mantenimento della riunione interattiva.

Sembra che l'attrazione sia resa possibile da stimoli visivi, olfattivi, tattili, e che siano le pulsioni interne a spingere un animale verso i suoi simili. Queste risposte istintive sono rese possibili da stati fisiologici che rendono sensibili agli stimoli. Ma che cosa mette in funzione gli stati fisiologici? Un bisogno innato a vivere in gruppi – una sorta di pulsione sociale? Il bisogno sessuale della riproduzione della specie? Oppure le due cose insieme? Non è agevole rispondere univocamente a queste domande. L'appetito sessuale è temporaneo e ha un effetto utilitario immediato (la riproduzione della specie, o anche l'orgasmo). Si manifesta attraverso la sensibilizzazione a stimoli specifici e richiede, nella maggior parte delle situazioni, la presenza di individui di sesso opposto. L'appetizione sociale è invece durevole e permanente, è sprovvista d'interposizioni palesi e dà luogo a interazioni che concernono o impegnano individui indipendentemente dal loro sesso. La sessualità non genera necessariamente la sociabilità e questa non si fonda sempre su quella. Non si può tuttavia escludere che le due si compenetrino reciprocamente e in una certa misura arrivino anche a confondersi inestricabilmente. L'una e l'altra mettono comunque l'individuo in stato di bisogno: questo coincide con una pulsione animatrice e direttrice del comportamento, che permette poi l'elaborazione delle attività di ricerca e d'esplorazione. Per questa ragione è stato detto che il comportamento è il motore dell'evoluzione [Piaget 1976].

Si tratta, per cosí dire, d'un bisogno primario che, per realizzarsi, dispone di meccanismi innati? Attaccamento, comportamento di legame (*bond behaviour*), come sistemi di reazione non derivanti né dal bisogno di nutrirsi né da quello libidinale, quindi come fatti primari, come tendenze e reazioni che si producono in maniera autonoma e non già come le risultanti d'un processo d'apprendimento? È stato risposto [cfr., tra gli altri, Zazzo 1974, p. 41] che all'origine c'è l'amore, la reciprocità, l'attaccamento, antecedenti alla sessualità, «ed è questo amore, garanzia di confidenza e di sicurezza, che prepara alla sessualità, ai suoi preludi, i suoi giochi, le sue realizzazioni, e agli amori di un nuovo tipo;... l'a-

more non si manifesta piú come l'eventuale conseguenza del bisogno sessuale, è esso stesso un bisogno iscritto nella natura animale; la sociabilità non deve piú venir articolata con le tendenze fisiologiche, o addirittura in contraddizione con esse: *la sociabilità fa parte del biologico* allo stesso titolo della fame, della sete, della pulsione sessuale» [*ibid.*, pp. 50-51].

La risposta pare plausibile, ma è lungi tuttora dallo spiegare come si passi dall'individuale al sociale. È possibile osservare le società, analizzarle in se stesse in quanto organizzazioni cooperative; si possono studiare gli individui in quanto componenti d'un gruppo; inoltre è già stata acquisita la capacità d'elencare i geni, i genotipi e i genoma di un singolo organismo. Ma è possibile spiegare i passaggi e le trasmissioni biologiche solo ricorrendo all'unità fondamentale dell'eredità. Il che pare per il momento assai insoddisfacente, giacché l'evoluzione nel tempo della società, dell'individuo e dei geni è discordante e s'effettua su piani radicalmente diversi. Inoltre, nonostante la covarianza tra l'individuo e la società, tra la logica della vita e la logica sociale, i gruppi sociali trascendono sempre e comunque gli individui. A ragione, quindi, è stato osservato che «questo piano della realtà è ben diverso da una collezione o una costellazione di attaccamenti individuali. E nell'ontogenesi, il meccanismo d'integrazione al gruppo, il processo di socializzazione è ben diverso dal meccanismo biologico dell'attaccamento. *Le nozioni di attaccamento e di integrazione sociale non devono essere confuse*» [*ibid.*, p. 52].

Per risolvere il dilemma è stato detto che il biologico contiene il sociale e che il sociale è fatto anche di biologico, ma una tale risposta pare per il momento ancora insoddisfacente [Morin 1973]. L'influenza dell'organismo sul comportamento sociale, la maniera attraverso cui gli stati interni sono impegnati, le modalità della socializzazione del corpo che cominciano ad essere studiate [cfr. Chapple 1970] mostrano la complessità dei rapporti tra i fattori somatici e i comportamenti sociali e indicano quanto cammino resti ancora da fare prima di poter arrivare a districarli tutti, senza residui.

Se si accetta provvisoriamente il fatto che gli individui si riproducono procreando le generazioni seguenti e che attraverso questo processo si trasmettono proprietà sviluppate sotto le influenze combinate del genotipo e del fenotipo, da generazione a generazione, allora si può anche ammettere che la socialità è una caratteristica fondamentale della vita e che questa socialità è ulteriormente potenziata attraverso la socializzazione, cioè attraverso processi d'interazione con altri membri della società. Tali processi, generati dalla socialità e potenziati dalla socializzazione, variano dalle società d'invertebrati alle società di vertebrati, e nelle società di vertebrati le variazioni sono funzioni dello status familiare (società familiari monogame, società plurifamiliari monogame e società poligame), almeno per una buona parte. Mediante la socializzazione si favorisce la specializzazione e l'orientamento verso attività preferenziali, s'offre maggiore protezione e per questa via s'aumentano le possibilità di sopravvivenza.

Nelle società d'insetti [Wilson 1971] i comportamenti sono fissi, le variazioni nulle. Selezionati e inclusi nel patrimonio ereditario, questi comportamenti corrispondono a veri e propri programmi genetici; nei vertebrati, invece, i comportamenti innati lasciano posto anche ai comportamenti appresi. L'ereditabilità misura appunto la frazione della varianza dovuta all'eredità rispetto alle influenze ambientali.

4. Il caso delle società degli insetti è ben noto [cfr. Wilson 1971; Chauvin 1961; 1969]: le api e le formiche conoscono la divisione del lavoro, la ripartizione in caste, la partecipazione a un'opera comune. Si pensi ad esempio alle formiche *Atta* (*Atta cephalotes*), di cui sono note quattordici specie, che vivono in grandi società – in nidi sotterranei – nell'America tropicale. Un grande nido è composto da un migliaio di celle, collegate fra loro da lunghe gallerie. La popolazione d'un formicaio è di circa un milione d'individui. Una sola femmina è feconda, la regina; le operaie, e cosí pure i soldati, sono femmine sterili. La divisione del lavoro è fatta in funzione dell'età e del tipo morfologico: la regina depone parecchie migliaia di uova al giorno; la sopravvivenza del formicaio dipende dalla sua fecondità e dalla sua longevità. Le operaie trasportano le uova e le larve, le nutrono e le puliscono, sgombrano gli escrementi, mentre altre coltivano i funghi indispensabili alla vita del formicaio. Le *Atta* sono infatti formiche funghicoltrici: si nutrono del micelio di un fungo che coltivano su un terriccio fatto di foglie fresche sottilmente tagliate. Il fungo, una lepiota (*Leucocoprinus gongylophora*), adattato alla vita interamente sotterranea, non fruttifica quasi mai e mantiene una temperatura ambiente indispensabile al formicaio. Il fungo permette alle *Atta* di sopravvivere, di vivere e di riprodursi. Esse lo coltivano e lo curano e sanno benissimo trapiantarlo al momento del rinnovamento o dell'ingrandimento della coltivazione. Ma siccome i succhi vegetali costituiscono il 10-15 per cento della loro alimentazione, oltre alla funghicoltura esse li devono cercare nella natura circostante o tagliuzzando le foglie fresche per il terriccio della lepiota.

La società d'insetti è una società in cui è impossibile agli elementi individuali vivere in stato d'isolamento. La sopravvivenza dell'individuo dipende dalla cooperazione con gli altri. La gerarchia, la ripartizione in caste, la divisione del lavoro assicurano questa sopravvivenza, instaurano una catena di stimoli fra gli individui che ha come risultato finale un'efficienza eccezionale e un perfetto adattamento alle circostanze. Un'ape, una formica, una termite non possono vivere da sole. Insieme alle altre formano una sorta di superorganismo, una sorta d'immenso cervello il cui funzionamento globale non è troppo perturbato dalla soppressione d'uno o piú individui perché esso non è mai riducibile alla somma di quest'ultimi. Nessuna volontà precisa fissa piani o finalità; gli individui possono poco o niente, eppure il risultato finale, sopravvivenza e riproduzione, è ottenuto mediante meccanismi interattivi d'una complicazione e d'un'efficienza ammirevoli. Il legame d'un individuo con l'altro, reso attivo da stimoli relativamente semplici, produce qualcosa che rende possibile la vita. È possibile affermare che questo qualcosa è un superorganismo, che è la società? La risposta non può essere se non quella prudentissima di Chauvin: «Debbo riconoscere che essa non è altrettanto soddisfacente in tutti i casi. Vi è infatti una difficoltà superiore, che è quella delle api... Le api possono dunque indicare la di-

rezione, la distanza e la natura della fonte di cibo alle loro congeneri, per mezzo di una complessa danza; ma questa danza può anche servire a indicare la distanza e la direzione del sito che ospiterà lo sciame, sito le cui qualità sono ben piú astratte di quelle di una fonte di nettare. L'acquisizione, da parte delle api danzatrici, delle complesse abilità necessarie non si compie istantaneamente, ma è un vero e proprio apprendimento, e le giovani api inesperte compiono errori che impiegano un tempo relativamente lungo a correggere. Resta il fatto che si ritrova qui, sul piano individuale, uno psichismo molto sviluppato del quale la teoria del superorganismo non sembrava aver bisogno. E alcuni fatti (ad esempio l'esistenza delle "formiche-caposquadra" segnalate da Chen) sembrano indicare che presso le formiche gli individui non sono rigorosamente intercambiabili. Del resto tale fenomeno probabilmente non spiega che una parte dei fatti e, per il resto, corrisponde solo allo stato poco avanzato delle nostre conoscenze» [1974, p. 71].

Al fine di ben sottolineare la complessità della problematica, all'esempio della società degli insetti si aggiunge qualche considerazione sulle società di Primati, peraltro ottimamente descritte in innumerevoli studi [cfr., tra l'altro, De Vore 1965; Morris 1967]. Le specie di Primati non-umani viventi sono numerosissime; i gradi evolutivi delle diverse famiglie sono estesi e sovente correlati all'ecologia. Tutte manifestano però caratteri sociali distintivi, all'interno d'un campo in cui gli individui intrattengono molteplici rapporti. La vita in gruppo si rivela un fattore indispensabile. In altri termini, la socialità è correlata a fenomeni non sessuali; non esiste nessuna forte dipendenza fra l'interazione sociale e il ciclo riproduttivo. Lo scimpanzé che diventa grande lontano dalla madre, o dai suoi congeneri, ha comportamenti incongruenti e inadeguati. Legami forti e duraturi uniscono la madre alla progenie; la madre esercita una possente influenza socializzante: molti gesti comunicativi sono appresi per imitazione, cosicché esiste un tipo di trasmissione, non genetico, della cosa appresa. Nei moduli comportamentali si ritrovano trasmesse la maniera d'organizzarsi, di ricercare il nutrimento, d'affrontare il nemico, di costruire il nido, di giocare, di auto- e allotoelettatura e altre forme d'adattamento.

I tipi di sistemi sociali sono essenzialmente due: *a*) i gruppi con un maschio; *b*) i gruppi con diversi maschi (uno dei quali dominante). Questi due tipi ripartiscono comunque il gruppo in tre sfere; quella dei maschi adulti, quella delle femmine e dei giovani, e quella dei maschi periferici. Senonché il sistema con diversi maschi produce forme di coesione sociale peculiari. I maschi adulti non costituiscono un'unità di riproduzione distinta dal gruppo. L'accoppiamento assortativo dipende dall'ordine gerarchico, il quale, benché preferenziale, non è né permanente né esclusivo. Dopo l'estro venereo la femmina rientra nel gruppo. Non appartiene a questo o a quello, ma al gruppo. Il legame sessuale è breve, ma quello consanguineo resta fondamentale. L'importanza della gerarchia maschile è indiscussa ma interagisce con la realtà dei gruppi a filiazione matrilineare. La dinamica del sistema sociale è alimentata dall'interazione fra la gerarchia del maschio e le unità di parentela uterina. Nei macachi del Giappone e nei macachi rhesus (*Macacus rhesus*) sono stati osservati dei veri e propri sistemi di parentela, su quattro generazioni, che hanno fatto dire che la genealogia matrilineare costituisce le fondamenta dell'organizzazione sociale di questi animali. È stato osservato anche che il rango gerarchico si fonda sull'ordine matriarcale e che le classi sono basate sui lignaggi. Queste classi costituirebbero un'organizzazione sociale trascendente le generazioni e ipotecante l'avvenire sociale dei neonati [Altmann 1965, pp. 105-12], cioè condizionante i comportamenti dei membri d'uno stesso lignaggio rispetto agli altri e determinante lo statuto degli individui, nonché, e soprattutto, la socializzazione dei maschi. Con ciò, invero, si creano buone probabilità per discriminare i parenti uterini dagli altri animali e per ridurre le occasioni d'accoppiamenti regolari fra parenti uterini. In altri termini, il sistema crea filiazione e parentela, ma non alleanza, ed esercita un effetto dissuasivo sull'accoppiamento intragruppo.

I lignaggi matrilineari gerarchizzati relativamente stabili, il va e vieni dei maschi tra i gruppi (e negli scimpanzé delle femmine), l'accoppiamento stabile d'un maschio con diverse femmine, hanno tutti una funzione adattativa. Adattamento e gerarchia perciò procedono di pari passo.

5. Le strutture di predominanza e di sottomissione, le forme di stratificazione gerarchica sono, nelle società animali, forme di priorità per la stabilità del sistema. Esse comportano vantaggi per i dominanti, ma parimenti per i subordinati. Infatti, grazie ad esse si spartisce il lavoro, si assicura il comportamento cooperativo, la difesa della territorialità, si riduce la frequenza delle aggressioni, si favorisce l'esplorazione di aree nuove, e di ben altre cose ancora. Confondere queste gerarchie con la stratificazione osservabile nelle società umane, pensare che la predominanza è un'astuzia dei geni per assicurare la *fitness* genetica e la *fitness* globale (scrive Wilson [1975, trad. it. p. 300]: «L'animale che occupa il rango piú elevato in una gerarchia è anche soggetto a un minore stress generale. Perciò, spreca meno energia per affrontare i conflitti e soffre meno probabilmente di iperfunzione endocrina») non è possibile senza cadere nell'antropocentrismo e nella metafisica dei geni. Ciò che allo stato attuale delle conoscenze si può dire è che le strutture di predominanza realizzano un adattamento alle circostanze d'una straordinaria efficacia, e questo indipendentemente dalle decisioni individuali. La predominanza, fra l'altro, ha il compito di suscitare e collegare le catene di stimoli, di potenziare la trasmissione d'informazioni sensorie e realizzare cosí nella società la comunicazione, cioè la trasmissione e lo scambio d'informazioni.

Se lo scopo precipuo dell'informazione è la comunicazione efficace d'una struttura, è chiaro che tale struttura è l'elemento fondante d'una società, comprese le società animali. I mammiferi e gli uccelli esprimono i loro bisogni, e per cosí dire le loro emozioni, attraverso urli, gridi, cinguettii, pigolii. Lo scimpanzé emette una trentina di suoni differenti a seconda che abbia fame, dia l'allarme, voglia esprimere inquietudine, chiami in aiuto, e via di seguito. Questo linguaggio, o meglio queste espressioni animali non debbono essere confuse con la capacità umana di simbolizzare gli oggetti con segni inventati arbitrariamente. Benveniste diceva, a ragione, che «l'animale *esprime* le proprie emo-

zioni, ma non può *denominarle*» [1963, trad. it. p. 37]. È solo apparenza il trovare negli animali una sorta di linguaggio appreso attraverso il condizionamento. Un animale ammaestrato può essere sensibilizzato a dei segnali, ma questi sono scelti dall'uomo. Il rapporto del segnale condizionante con lo stimolo primo non passa attraverso la parola, com'è il caso degli uomini, per i quali essa diventa un'incomparabile fonte di stimoli condizionanti. Ciò detto, la questione non è però risolta. Karl von Frisch [1965] ha descritto e analizzato il linguaggio delle api, scoprendo la funzione delle informazioni nell'organizzazione delle società, nella differenziazione e nella coordinazione delle attività delle api. Un'ape che scopre una fonte di cibo lancia alle altre un vero e proprio messaggio: esegue sia dei giri (se la fonte è a meno di cento metri), sia delle danze oscillanti, dei giri che compongono una sorta di otto (se la fonte è lontana). La danza oscillante è tanto piú lenta quanto piú l'alimento è lontano. Per una distanza di centoventi metri l'ape descrive una decina di otto in quindici secondi, mentre ne descrive due per una distanza di qualche chilometro. La direzione è indicata inclinando l'asse trasversale dell'otto rispetto alla verticale. L'angolo cosí formato è identico a quello costituito da due rette: la prima che andrebbe dall'arnia al sole, l'altra dall'arnia al luogo in cui è stata scoperta la presenza di cibo. Le api comprendono perfettamente questo linguaggio, visto che si dirigono senza esitazione verso il luogo scoperto dall'ape esploratrice, e mai altrove. La danza può continuare a lungo persino all'interno dell'alveare, e in questo caso l'inclinazione dell'otto è modificata a mano a mano che il sole, insensibilmente, si sposta. Il ritmo della danza tiene altresí conto della direzione del vento e varia da una specie all'altra [Chauvin 1963].

Non c'è ora piú alcun dubbio: le api comunicano fra loro, si trasmettono delle informazioni. Le indicazioni di distanza e di direzione sono comunicate, registrate e dànno luogo a comportamenti adeguati. Nel caso specifico la danza rinvia a un significato, come le parole degli uomini. È possibile perciò equiparare le espressioni animali al linguaggio umano? Non sembra. Il linguaggio animale è innato, mentre quello umano è appreso; il primo deriva dall'eredità biologica, il secondo dall'eredità culturale; il primo ha un campo d'estensione limitato a pochissime situazioni previamente previste, il secondo invece non conosce limiti di sorta. Le api trasmettono informazioni ma non scambiano dialoghi. Al messaggio è risposto con una condotta. Diceva ancora Benveniste [1952]: «La risposta è una reazione linguistica a una manifestazione linguistica» (trad. it. p. 75), e osservava perspicacemente che il messaggio delle api non si lascia analizzare. I suoi elementi sono stereotipi: impossibile combinarli in altre maniere a seconda del contesto. Il codice linguistico nell'arnia resta dunque limitato.

Esistono altre specie d'animali capaci d'inventare un linguaggio piú complesso, meno rudimentale? È difficile rispondere a questo interrogativo. Il sibilo e i fischi dei delfini, con una grande varietà di modulazioni, restano ancora misteri inspiegabili. Per quanto riguarda le capacità espressive dei Primati nonumani, negli ultimi anni sono state effettuate varie ricerche per stabilire se fosse possibile realizzare una comunicazione tra l'uomo e lo scimpanzé. Sin dal 1966 Allen e Beatrice Gardner hanno tentato d'insegnare il linguaggio dei sordomuti

americani, l'ASL (*American Sign Language*), a Washoe, uno scimpanzé femmina di piú di dieci anni. Washoe disporrebbe d'un vocabolario di centosessantacinque parole, arriverebbe a combinare sette-nove parole per fare una frase di sua propria iniziativa e comprenderebbe il senso dei segni che forma. Dal canto suo David Premack comunica con Sarah per mezzo di pezzetti di plastica che simbolizzano delle parole e che vengono sistemati su una tavola. Gli studiosi del centro di primatologia di Yerkes in Georgia comunicano con Lana mercé simboli grafici su una tastiera collegata con un computer, il quale poi traduce su uno schermo luminoso le frasi composte a partire da un certo numero di regole prestabilite. Qual è il valore di codeste esperienze? Washoe sa fare correttamente il gesto che significa aprire, sa concatenare un certo numero di segni, possiede una certa capacità d'astrazione e tenta persino d'insegnare il linguaggio dei sordomuti a due giovani scimpanzé, Bruno e Booee. L'esperienza, se lascia aperta l'ipotesi che gli scimpanzé possono apprendere e utilizzare il linguaggio inventato dagli uomini, per il momento lascia ancora chiusa l'altra ipotesi, quella d'una possibilità di trasmissione. Se l'ipotesi della trasmissione fosse fondata e quelle dell'invenzione e dell'apprendimento provate, la questione della differenza di natura fra gli uomini e le scimmie sarebbe allora pienamente elucidata.

Quale che sia la risposta che le ricerche degli anni a venire daranno a tali questioni, sin d'ora può dirsi tuttavia che esiste una differenza fra espressioni animali e linguaggio umano, che nelle società animali esiste la trasmissione come lo scambio delle informazioni e che questa comunicazione è essenziale a queste società, anzi ne è una delle proprietà costitutive [Altmann 1967].

6. La socialità è la caratteristica fondante della vita. Con essa e attraverso essa le società s'organizzano, si perpetuano, si riproducono. La società è lo strumento privilegiato per l'adattamento evolutivo. Non esiste da una parte la natura e dall'altra la società; esistono stati di natura differenti che coincidono coi gradi di conoscenze grazie alle quali si entra in rapporto con la materia [Moscovici 1968]. Se la vita è una forma d'organizzazione tra le piante, gli animali e l'ambiente, e questa forma d'organizzazione si chiama società, è ozioso opporre la natura animale alla natura umana e alla natura naturale [Thorpe 1974; Moscovici 1972; 1974]. Esiste una continuità che lega l'uomo ai primati e agli altri mammiferi, anche se ancora molti punti restano oscuri, malgrado i progressi della paleontologia e degli studi biochimici sulle proteine associate [Pfeiffer 1969], soprattutto quelli a proposito dell'intelligenza dell'uomo, delle sue capacità linguistiche e d'altri fattori comportamentali, premesse e conseguenze a un tempo del cambiamento evolutivo [Young 1971].

L'uomo non è passato da uno stato di natura alla società, ma piuttosto da una forma d'organizzazione della produzione e della riproduzione a un'altra, da una naturalità profonda della società a un'altra mediata astrattamente, dalla compenetrazione assoluta fra organizzazione biologica e organizzazione sociale a immagini della società come fenomeno vivente e della vita come fenomeno sociale. Nonostante la straordinaria evoluzione culturale realizzata, l'uomo dimora

legato alla natura e tutto quello che fa mira a tenere associati l'organismo all'ambiente, la matrice organica alla matrice fisica, i processi sociali ai processi naturali. Per vivere si deve produrre l'ambiente naturale, per produrlo bisogna assicurare un tipo di rapporti stabili fra organismo e ambiente, per cui non esiste natura senza società e società senza natura. La società fa parte della natura, è natura. L'età e il sesso, le strutture di parentela, le gerarchie e i ranghi, la socializzazione sono, dunque, forme che prendono i rapporti fra gli uomini per creare e consolidare stati di natura. Ogni stato di natura è dotato di cultura, ogni cultura è una forma d'organizzazione della socialità. La proibizione dell'incesto che fissa la posizione rispettiva dell'uomo e della donna, attribuendoli a gruppi distinti; la paternità che determina le posizioni delle generazioni e le gerarchizza dal punto di vista delle attività, dei saperi e delle risorse, restano proprietà d'un sistema organizzato, forme per creare e consolidare stati di natura. Le duecentocinquanta società, appartenenti a piani d'evoluzione, di sviluppo e d'ecologia diversi, studiate da Murdock [1949], rivelano similitudini strutturali importanti indipendenti dalle specificità congiunturali.

I Boscimani /Kung distinguono fra gli individui quelli che sono i migliori cacciatori e guaritori, apprezzano la ripartizione della ricchezza, ma non vi mettono nessun accento, cosicché queste gerarchie non diventano elementi di stratificazione definibili autonomamente; in altre parole, le differenze non si trasformano in ineguaglianze determinanti il posto e i rapporti d'ognuno con gli altri nello spazio sociale. I BaMbuti sono cacciatori e raccoglitori totalmente incapaci d'indicare i piú idonei alla caccia, d'apprezzare o accumulare beni di qualsiasi sorta, di fare sprechi ed eccessi. Cacciano e raccolgono, per ridurre i pericoli e contenere gli sforzi fisici, sempre insieme. La cooperazione è la regola fondante di queste società di Pigmei. Almeno tre individui cooperano per la caccia, mentre le donne fanno lo stesso per la raccolta. Gli altri, malati, invalidi, vecchi restano nell'accampamento (che riunisce talvolta sino a trenta nuclei familiari) e vi adempiono lavori domestici, o giocano con i bambini e insegnano a quelli piú grandi. Nomadi, questi Pigmei non hanno alcuna struttura sociale rigida, né autorità stabile al di fuori di quella spirituale della foresta. Costituendo unità cooperative per la caccia o per la raccolta in funzione delle situazioni, qualsiasi cornice fissa vi è impossibile. In occasione di dispute, di rivalità e di conflitti personali, uno dei contendenti abbandona l'accampamento e si aggrega ad un altro. Ritornerà fra i parenti o gli amici quando le ragioni del contendere saranno estinte o dimenticate.

L'unità sociale è la banda di caccia, costituita estemporaneamente, quindi mai in maniera fissa, ma solo sulla base dell'età e del sesso. Quelli che cacciano insieme, benché possano non essere congiunti, si chiamano fra loro con termini di parentela; quelli che non cacciano, benché possano essere consanguinei, sono denominati con nomi personali. In questo modo ciascuno si trova classificato in due o piú categorie, che designano funzioni non equivoche: vecchio o giovane, uomo o donna, abile o invalido, ecc. Ma queste classificazioni si trovano tutte allo stesso livello, parti integranti d'un tutto cooperativo. A sua volta la società mbuti è una parte integrante della foresta, fonte di vita e di benessere.

Questa sorta d'interpenetrazione fra la società e la natura, fra l'individuo e l'ambiente, questo equilibrio ecologico dà sicurezza e permette la produzione e la riproduzione. I Pigmei BaMbuti dell'Ituri nello Zaire nordorientale vivono in foreste ricche di cibi vegetali e di selvaggina, con acqua potabile a profusione. Non è piú questa la situazione dei cacciatori coltivatori ik dell'Uganda settentrionale. Cooperativi, egualitari, fiduciosi e benevoli finché il sistema ecologico era prospero, questo «popolo della montagna» è ora caduto in un'apatia totale, ignorando tutte le forme di mutualismo, di commensalismo, di reciprocità, d'amore, di compassione, di fiducia. Non cooperano fra loro, non scambiano niente o quasi, ignorano le forme d'associazioni istituenti sicurezza e conoscono solo quelle implicanti indipendenza; gli Ik sembrano essere totalmente sprovvisti di socialità e quindi al di fuori di qualsiasi forma d'organizzazione sociale. Ma non vivono in stato d'isolamento, continuano a radunarsi in gruppo. Benché non comunichino fra loro e considerino l'atto sessuale una fatica e uno sciupio d'energie, pure s'accoppiano, si riproducono e continuano ad aver fiducia nelle vecchie credenze, che procurano ancora qualche sicurezza affettiva e rendono possibili i processi d'identificazione.

Se si guarda da vicino questa pretesa antisocialità degli Ik, ci si accorge che essa è una risposta adeguata ai problemi dell'equilibrio ecologico. In situazione d'indigenza assoluta, l'uomo deve provvedere anzitutto alla propria sopravvivenza. Se cooperasse con gli altri, e con questi spartisse il rarissimo cibo disponibile, metterebbe in pericolo la propria esistenza. La coscienza che l'altro è un avversario, dal quale bisogna comunque difendersi se si vuole sopravvivere, è certo una negazione della reciprocità, ma questa negazione distrugge veramente la socialità? Colin M. Turnbull, che ha vissuto sia tra i BaMbuti sia tra gli Ik per molti anni, scrive in *The Wayward Servants* [1965] e in *The Mountain People* [1972] che gli «antisociali» Ik continuavano a costruire villaggi, a radunarsi fra loro, a non uccidersi, a spartire il cibo con un altro della stessa classe d'età qualora non fosse riuscito a inghiottirlo prima dell'arrivo di costui, ad allevare i bambini, a mantenere associazioni fra la madre e il bambino fino a tre anni e fra bambini da tre a dodici anni. Ora, se si tenta di scoprire la logica di tutto questo, emerge che ciò che a noi appare come spietata antisocialità resta nonostante tutto socialità. Essere fiduciosi, dipendenti, mutualistici, competitivi, rispettosi, diffondere questi comportamenti, sarebbe controproducente nel mondo ik: esporrebbe infatti la gente a morte sicura. I genitori che fanno morire di fame e di sete Adupa, figlia affetta da pazzia, sanno che questa non potrebbe comunque sopravvivere, che costituisce un peso e un pericolo per sé e per gli altri, per cui fanno la sola cosa che la logica d'una tale situazione consiglia di fare: lasciar morire di fame e di sete la malata e debole Adupa, dando cosí a se stessi una possibilità in piú di sopravvivere.

I genitori abbandonano i bambini verso i tre anni, e questi costituiscono bande d'età, fra i tre e i sette e gli otto e i dodici anni, che assicurano la sopravvivenza dei singoli come la loro socializzazione, la loro difesa, ecc. Questa esperienza sarà preziosa: vincoli di vario genere si stabiliscono fra i coetanei e questi costituiranno dei limiti insormontabili nei periodi successivi della vita, in cui

ognuno si preoccuperà esclusivamente di sé. L'uccisione dell'altro, nemmeno per sottrargli del cibo, è cosí impensabile. È indubbio che questi comportamenti asociali o antisociali in apparenza sono fondamentalmente sociali: mirano a far sopravvivere gli individui, a dotarli di capacità e qualità, a garantire la loro sopravvivenza anche a detrimento di altri. L'efficacia di questo sistema sociale è provata. Gli Ik sopravvivono e si riproducono nonostante un'ecologia avversa, una fame endemica e un'inedia persistente. Il sistema che fa dell'asocialità una forma apparentemente mostruosa di socialità rivela cosí le sue virtú: quelle che permettono comunque di organizzare fra loro diversi elementi per ottenere l'adattamento, per rendere l'individuo piú idoneo a sopravvivere e a riprodursi. Non esistono individui al di fuori della società; l'individuo è un essere sociale, è compreso nella socialità, ma può viverla e pensarla come se si trovasse di fronte ad essa. Probabilmente è proprio questa aporia che, dai tempi piú remoti, ha fatto pensare la natura umana come differente da quella animale, come non sottomessa all'ecosistema, e a opporre come entità inconciliabili la natura alla cultura quando, al contrario, noi creiamo gli stati di natura con la cultura e questa è la trasposizione simbolica di stati storici della natura.

7. Quest'autonomizzazione dell'idea di società, insita nella natura stessa della socialità che lascia spazio all'antisocialità, al punto che vicendevolmente è stato opposto l'individuo alla società, oppure si è dato il primato all'individuo sulla società o a questa su quello – quest'autonomizzazione è all'origine di tutte, o quasi, le dottrine finora correnti sulle origini della famiglia, della società e dello Stato. Non interessa qui rifare l'inventario di tali dottrine; preme solo rilevare le particolarità piú importanti del dibattito.

Conseguenza della divisione del lavoro, della società è la città, lo Stato. Questa visione è già limpida nella *Repubblica* di Platone: «Uno stato nasce perché ciascuno di noi non basta a se stesso, ma ha molti bisogni... Cosí per un certo bisogno ci si vale dell'aiuto di uno, per un altro di quello di un altro: il gran numero di questi bisogni fa riunire in un'unica sede molte persone che si associano per darsi aiuto, e a questa coabitazione abbiamo dato il nome di stato... Non ci dovranno essere agricoltore, muratore e tessitore? E non vi aggiungeremo pure un calzolaio o qualche altro che con la sua attività soddisfi ai bisogni del corpo?... Il nucleo essenziale dello stato sarà di quattro o cinque persone... Ebbene, ciascuna di esse deve prestare l'opera sua per tutta la comunità? Cosí, per esempio, l'agricoltore, che è uno, deve forse provvedere cibi per quattro e spendere quadruplo tempo e fatica per fornire il grano e metterlo in comune con gli altri? o deve evitarsi questa briga e produrre per sé soltanto un quarto di questo grano in un quarto di tempo? e impiegare gli altri tre quarti del tempo uno a provvedersi l'abitazione, uno il vestito, uno le calzature? e non prendersi per gli altri i fastidi che derivano dai rapporti sociali, ma badare per conto proprio ai fatti suoi?» [369b-370a]. Non c'è società senza Stato, questo è ordine e legge, attributi della natura umana. Le dottrine, come quella di Antifonte Sofista, che fondavano la società sulla natura e lo Stato sul contratto, sono in questa maniera contestate. Società e Stato si confonderanno e si com-

penetreranno, dall'epoca di Platone sino a quella di Guglielmo di Occam. Costui, in nome del nominalismo contro il realismo del Dottore angelico, porrà le premesse dell'individualismo e doterà l'essere umano di diritti fino allora riservati all'ordine naturale e sociale.

Ora, a partire dal momento in cui l'individuo ha *potestas*, la nozione di *universitas*, di comunità organica in cui l'uomo è mera parte, non può non cominciare a disgregarsi. Come conseguenza si ha l'emergenza della *societas* in quanto associazione d'individui distinta nonostante l'esistenza di relazioni reciproche. L'unità della società non è piú un fatto essenzialmente organico, diventa un fatto collettivo. *Societas* in quanto associazione deve presupporre perciò, necessariamente, il contratto, ossia l'atto mediante il quale si conviene, volontariamente e liberamente, di unirsi in società. Il popolo è dunque la somma di tutti gli individui. Ciascuno incarna i diritti *omnes uti singuli*, mentre lo Stato, in nome di tutti, quelli *omnes uti universi*.

Con Hobbes le due valenze della nozione di contratto subiscono un'altra riduzione significativa: la relazione cooperativa, fondata sull'uguaglianza degli attori, sparisce in favore di quella di soggezione. L'uomo diventa socievole grazie all'educazione, non lo è per natura. Lo stato di natura è la lotta di tutti contro tutti, è la dominazione del piú forte, di colui che mediante la forza si procura vantaggi e poteri sopra ogni cosa a detrimento di tutti gli altri. Ben presto la conservazione della vita e l'integrità personale imposte dalla ragione naturale entrano in conflitto con la «naturale tendenza degli uomini a danneggiarsi l'un l'altro». La ragione finirà col prevalere: il contratto eviterà i conflitti, garantendo al singolo individuo il diritto esclusivo sopra certe cose. E affinché il contratto di società sia garantito, il contratto di dominazione, accettazione dell'assoggettamento allo Stato, creerà un potere «che sta al di sopra di tutti». Lo Stato sarà il garante della proprietà di certi beni e con la sua forza, che è quella *omnes uti universi*, eviterà che il piú forte nello stato di natura possa fare prevalere e imporre la sua dominazione. Diritto e ragione cosí coincideranno; la dominazione si radicherà nel diritto e nella ragione.

Hobbes non crede nella socialità originaria dell'uomo; la ricerca egoistica dei vantaggi e del potere (fenomeni reali sin dall'inizio dell'epoca borghese) gli fa escludere che la vita in società sia possibile senza la sottomissione dei singoli a una volontà superiore che li comprende tutti e li trascende. Lo Stato diventa cosí la condizione necessaria e sufficiente per l'esistenza della società. La costruzione del potere è possibile, in tale situazione, a condizione però di fondarlo sul consenso comune dei facenti parte l'associazione, i quali ne delegano poi l'esercizio a un'autorità esteriore, divenuta autonoma. La conciliazione dell'individualismo e dell'autorità è realizzata dal punto di vista formale, ma cosí facendo il potere e l'autorità sono sottratti ai gruppi umani, divengono appannaggio dello Stato, il Leviatano, che protegge la vita e la proprietà, che realizza il bene, proibisce il male, e rende possibile la convivenza umana. La sua volontà è la legge suprema, la sua anima è la sovranità, che implica obbedienza. L'assolutezza dello Stato sulla società trasforma il sociale in politico. La politica, di tal sorta, è messa al cuore della società.

Dopo Hobbes, come Dumont [1977] e Rosanvallon [1979], e prima di loro molti altri, tra cui Macpherson [1962], hanno dimostrato, questo processo di distacco del politico dal sociale s'accelera: Locke subordina il politico all'economico e fa della proprietà individuale il fondamento stesso della società. L'ordine politico non ha piú il primato: esso nasce grazie al consenso dei proprietari, è il prodotto del lavoro degli individui e della loro appropriazione dei beni naturali. La proprietà privata prende il posto della subordinazione, le gerarchie sociali sono sostituite dagli individui che possiedono e che producono. L'individuo economico, con Locke, diventa il centro dell'universo sociale. Mandeville andrà oltre e perfezionerà questa immagine della società-Stato, dandole le forme seducenti dell'ideologia della modernità. Le passioni e i vizi hanno un'utilità sociale. L'egoismo degli uomini è incontrovertibile e nondimeno i loro vizi possono essere utili; grazie all'economia gli interessi individuali sono trasformati in armonia sociale.

Questo sistema di rappresentazione, fondamentalmente pessimista in materia di socialità umana, sarà finalmente completato dai moralisti scozzesi e soprattutto da Adam Smith, che al posto del contratto metterà il mercato come elemento regolativo della società. La celebre «mano invisibile» del mercato concorrenziale appiana le asperità, risolve i conflitti e crea armonie. L'*homo oeconomicus* profitta della morale e controlla la politica in nome di leggi naturali radicate nel rapporto che gli individui intrattengono con la natura. E per questa via il sociale è impiantato nell'individuale, senza nemmeno far ricorso alla finzione del contratto primitivo d'associazione e a quello successivo di subordinazione. L'emancipazione dell'umanità dipenderà allora dall'emancipazione di ciascuna esistenza particolare. La proprietà, il valore, il lavoro avranno la precedenza sullo Stato; le leggi economiche diverranno le leggi della storia. La società come totalità e lo Stato come parte rispettosa e sottomessa alle regole di funzionamento dell'insieme, i contrasti gerarchia/uguaglianza, sociale/individuale, sono ormai definitivamente sistemati. Con l'idea che l'ordine sociale deve essere costruito e poi migliorato in funzione dell'interesse d'ognuno, germoglia anche la categoria moderna d'individuo, e avviticchiata ad essa l'ideologia moderna dell'individualismo, nonché le molteplici versioni dell'ideologia economica.

Marx e Engels restano in questo solco; rappresentano l'altra faccia di questa stessa medaglia. Il sociale perso o carpito sarà restaurato per volontà dell'attore universale ormai maestro delle leggi della storia. Gli individui alla ricerca della ricchezza come fine si comporranno in armonia nella società comunista definitivamente conciliata con se stessa. È vero che a questa interpretazione dell'uomo come «ente generico» (*Gattungswesen*) della ragione umana, come fattore per stabilire un controllo sociale sulla natura e sulla vita sociale, dell'uomo come soggetto consapevole che fa la propria storia, è stata contrapposta quella secondo cui, nei diversi stadi storici, la natura umana è condizionata in maniera prevalente dal sistema di produzione nelle società esistenti, per cui lo sviluppo storico diventa l'inesorabile prodotto di leggi sociali. Nondimeno si è sempre davanti a un'estrapolazione generalizzante del modello individualista, alla sua applicazione a tutte le società. La linearità della storia dell'umanità non ammette, evidentemente, discontinuità. La natura umana non è il prodotto di scelte e decisioni, ma la manifestazione nell'individuo dei rapporti sociali. All'individualismo astratto delle teorie del contratto sociale, del razionalismo illuministico e dell'utilitarismo si sostituisce un individuo storico, che porta a realizzare il modello società/individuo, all'interno del quale la politica e l'economia come attività separate si crede che scompariranno. All'illusione della società armoniosa del pensiero liberale si sostituisce l'illusione comunista della società totalizzante. Dalla prima nasce il capitalismo, dalla seconda nascono le società totalitarie.

8. La società politica, la società di Stato è il contrario della società naturale. In *Two Treatises of Government* [1690] Locke definisce la società politica come società civile. Qui ci si emancipa dalla religione e la politica s'autonomizza. La formula ha successo ed è resa celebre da un famoso articolo dell'*Encyclopédie*: «Per "società civile" si intende il corpo politico che gli uomini di una stessa nazione, di uno stesso Stato, città o altro luogo formano insieme, e inoltre i legami politici che li uniscono gli uni agli altri; sono le relazioni civili del mondo, i legami che gli uomini hanno in comune in quanto sono soggetti alle stessi leggi e partecipano agli stessi diritti e privilegi di tutti gli altri membri della stessa società» [Anonimo 1765*b*, p. 259]. Quando gli uomini, uguali in natura, rinunziando a questo stato si sono uniti per istituire la società, hanno elaborato un patto in virtú del quale si sono sottomessi all'autorità creata da essi medesimi, e con ciò stesso hanno ammesso l'ineguaglianza dei diritti e dei doveri, la distinzione fra il bene pubblico e la morale privata, per la valida ragione che «la salvezza delle anime non è né la causa né il fine dell'istituzione delle società civili» [Anonimo 1765*a*, trad. it. p. 856]. Società civile come società politica e società politica come società civilizzata?

Nell'*Etat civil*, l'VIII capitolo del I libro del *Contrat social* [1762], Rousseau afferma: «Il passaggio dallo stato di natura allo stato civile produce nell'uomo un cambiamento molto notevole, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto e dando alle sue azioni la moralità che ad esse prima mancava. Solamente allora, subentrando la voce del dovere al posto dell'impulso fisico e il diritto al posto dell'appetito, l'uomo, il quale fino allora non aveva considerato che se stesso, si vede obbligato ad agire secondo altri principî e a consultare la sua ragione prima di cedere alle sue inclinazioni. Sebbene in questo stato egli si privi di molti vantaggi che gli vengono dalla natura, ne guadagna in cambio altri cosí grandi, le sue facoltà si esercitano e si sviluppano, le sue idee si allargano, i suoi sentimenti si nobilitano, tutta la sua anima si eleva a tal punto che, se gli abusi di questa nuova condizione non lo degradassero spesso al disotto di quella da cui è uscito, egli dovrebbe benedire continuamente l'istante felice che lo strappò per sempre da quelle sue condizioni primitive e che di un animale stupido e limitato fece un essere intelligente e un uomo.

«Riduciamo tutto questo bilancio a dei termini di facile paragone: ciò che l'uomo perde con il contratto sociale è la sua libertà naturale e un diritto illi-

mitato su tutto quello che lo tenta e che può essere da lui raggiunto; ciò che egli guadagna è la libertà civile e la proprietà di tutto quello che possiede. Per non ingannarsi su queste compensazioni, bisogna ben distinguere la libertà naturale, la quale non ha per limiti che le sole forze dell'individuo, dalla libertà civile, la quale è limitata dalla volontà generale; e il possesso, che è soltanto l'effetto della forza o il diritto del primo occupante, dalla proprietà, che non può essere fondata che su un titolo positivo.

«In base a ciò che precede si potrebbe aggiungere, all'acquisto dello stato civile, la libertà morale, che sola rende l'uomo veramente padrone di se stesso; perché l'impulso del solo appetito è schiavitú, e l'obbedienza alla legge che ci siamo prescritta è libertà» (trad. it. pp. 29-30). È dunque il contratto sociale a segnare la nascita dell'uomo individuale, a legarlo agli altri, a costituirlo in società, in una forma d'associazione suscettibile di difendere e di proteggere «con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, e per la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso, e resti libero come prima» [*ibid.*, p. 23]. Le clausole del patto sociale, tacitamente ammesse e riconosciute, «si riducono tutte a una sola: cioè l'alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità» [*ibid.*, p. 24]. Il popolo è il sovrano. Dalle volontà individuali germina la volontà generale, trascendente le volontà singole e la somma di queste. Quella è il nucleo centrale della socialità, pur trovandosi a essere *societas* e *universitas*, società e Stato. Come allora assicurare la libertà individuale, il dissenso, se il consenso con la volontà generale, la conformità ad essa, è stabilito come intangibile? Rousseau risponde ambiguamente: «Il cittadino consente a tutte le leggi, anche a quelle che sono state approvate suo malgrado, ed anche a quelle che lo puniscono quando egli osi violarne qualcuna. La volontà costante di tutti i membri dello Stato è la volontà generale; grazie a questa essi sono cittadini e liberi. Quando si propone una legge nell'assemblea del popolo, ciò che si domanda ai cittadini non è precisamente se essi approvino la proposta oppure la respingano, ma se essa è conforme o no alla volontà generale, che è la loro: ciascuno dando il suo voto esprime il suo parere; e dal calcolo dei voti si trae la dichiarazione della volontà generale. Quando dunque prevale il parere contrario al mio, ciò non significa altro se non che mi ero ingannato, e che ciò che credevo essere la volontà generale non era tale. Se il mio parere particolare avesse prevalso, avrei fatto una cosa diversa da quella che volevo; e allora non sarei stato libero. Ciò suppone, è vero, che tutti i caratteri della volontà generale siano anche nella maggioranza: quando non vi sono piú, qualunque partito si prenda, non vi è piú libertà» [*ibid.*, p. 144].

L'ambiguità, o se si vuole la contraddizione, è evidente, per cui le perplessità restano considerevoli. Questa società, che è nello stesso tempo socialità e potere, sociale e politico, è prima e dopo l'individuo, s'impone ad esso, lo circonda da tutte le parti e ne realizza le personalità, come arriva a convivere con la pluralità, con le differenze, con le distinzioni? La sua propensione naturale resta fondamentalmente l'armonia totalitaria attraverso l'*over-socialization*. La società civile di Rousseau è sí la società incivilita-civilizzata, ma quest'ultima è, essenzialmente, la società politica, pur con le indecisioni e le titubanze che innumerevoli fioriscono negli scritti del pensatore ginevrino. La mondanizzazione della società, il suo emanciparsi dalla religione, la riduzione del sociale al politico e del politico allo Stato, il contratto come mito fondatore e poi il mercato come meccanismo fondante e autoregolativo, l'economico come prerequisito e struttura portante, come fattore organizzativo essenziale delle società moderne, queste immagini della società ritmano l'ascesa della borghesia e del modo di produzione capitalistico. Li accompagnano, li interpretano, li valorizzano e li sostengono, ma ovviamente trascurano il mercato che produce anche e accresce l'ineguaglianza fra le classi, gli squilibri tendenziali, le alienazioni.

Hegel è il primo dei pensatori della modernità a prenderne coscienza. Riprende sí le idee centrali di Ferguson, di Milar, di Smith e di tanti altri, ma le adatta alla nuova situazione. La famiglia è la forma piú primitiva dei rapporti sociali. Nella società civile questi rapporti si generalizzano per effetto dell'interazione fra il lavoro e il godimento individuale. Pur universalizzando la solidarietà fra gli uomini, la società civile non riesce tuttavia a realizzare l'universale. Solo lo Stato può farlo. Unicamente lo Stato, espressione d'una volontà universale, unità profonda dell'individuale con l'universale, può vincere le dispersioni, le dislocazioni, le suddivisioni consustanziali alla vita della società civile. Il mondo moderno distrugge le condizioni della socialità e condanna, dice Hegel, le masse a lavori noiosi, malsani, insicuri. Le capacità e le abilità personali non contano piú. Le fabbriche fondano la loro esistenza sulla miseria delle grandi masse; le ineguaglianze diventano radicali e in questo contesto insormontabili. Le volontà sono spezzate, la rivolta e l'odio rombano e tuonano. Solo la mano potente dello Stato può domare «questa bestia selvaggia». La società civile ha bisogno di questa assistenza, giacché le sue ricchezze non bastano a pagare i «tributi all'eccesso di miseria e alla plebe» che questa miseria fa proliferare. Lo Stato burocratico può controllare i movimenti violenti, ciechi, distruttori della società civile, in altri termini la lotta fra le classi, la supremazia delle città sulle campagne e le tensioni internazionali. Non è l'economia a realizzare la politica, ma è la politica a rendere possibile l'economico. Cosí facendo Hegel ridà un'autonomia relativa di funzioni alla società civile, le riconosce possanza cieca, ma la sottomette allo Stato. Senza l'intervento dello Stato, la società civile, sistema strutturante dei bisogni socioeconomici, non potrebbe mai raggiungere l'unità dell'individuale e dell'universale. Nasce cosí la concezione dello Stato burocratico moderno, organizzatore e super regolatore della vita delle società moderne.

Anche Marx deriverà tutta la sua concezione della società da Hegel, pur fissando piú particolarmente le sue analisi sul conflitto antagonistico società civile - Stato, sull'incompatibilità, sofferta dall'uomo nella coscienza e nella vita reale, tra la sua condizione d'essere sociale e quella d'individuo privato, degradato al ruolo di mezzo in balia d'un potere freddo e lontano. Come già aveva fatto Rousseau, e in termini diversi anche Tocqueville, Marx sottolinea le difficoltà esistenti, nella situazione presente, nel conciliare la qualità di membro della

società civile con la qualità di cittadino. Ma va piú lontano. La società civile resta l'ambito dell'egoismo e del *bellum omnium contra omnes*, la sfera della frammentazione e dell'alienazione, della differenziazione, delle identità separate e distinte, degli interessi privati e dei capricci egoistici. Lo Stato, per imporsi come vita autentica, deve distruggere queste parti componenti la detta società civile e perciò stesso porsi contro i presupposti e le condizioni della sua propria esistenza. Gli antagonismi di classe non sono superati; altre classi, altre condizioni di oppressione, nuove forme di lotta sono affiorate. La società s'è divisa in due grandi campi, l'uno all'altro contrapposti: la borghesia e il proletariato. Le differenze sociali tra gli uomini aumentano. Coinvolti nella produzione sociale, essi si trovano implicati in rapporti definiti indipendenti dalla loro volontà. Sono appunto questi rapporti di produzione, sempre correlati a un dato stadio di sviluppo dei mezzi materiali di produzione, a costituire la struttura economica della società, su cui poggiano le sovrastrutture politiche, religiose e culturali, e a determinare tutti i processi sociali.

Il sistema di produzione caratterizza tutte le società: le società antiche, le società feudali, le società borghesi. L'evoluzione sociale dipende dalla contraddizione tra le forze materiali di produzione e i rapporti di produzione, tra la tecnologia e le classi sociali. Soltanto un cambiamento radicale del sistema di produzione unificherà la società, la renderà trasparente e realizzerà l'universalità. Questa rappresentazione della realtà sociale, che è fondata sulla critica al modello smith-hegeliano, rinvia il superamento della contraddizione all'avvento della società comunista in seno alla quale individualità e socialità saranno finalmente realizzate. Ma che cos'è effettivamente contraddittorio in questa prospettiva? La realtà oppure i nostri giudizi sulla stessa? È ammissibile postulare contraddizioni nella realtà, concepirla come contraddittoria? I conflitti sono contraddizioni o opposizioni? Quali che siano le risposte a questi interrogativi, un fatto però resta assodato. Interpretando i conflitti sociali in termini di contraddizioni dialettiche, si arriva a dare una finalità alla storia e anche un senso all'immagine di società postulata. La storia della società diventa allora un processo che si svolge lungo una direzione il cui esito ultimo è sostanzialmente prevedibile: questo processo è inteso come una totalità che implica che tra gli opposti-antagonisti esista una relazione che tende a divenire di coincidenza e identità. Società come globalità, come portatrice di fini, dunque come progresso.

La società borghese rappresenta un salto qualitativo rispetto alla società feudale, come la società comunista rappresenterà un salto qualitativo rispetto alla società borghese e al suo modo di produzione capitalistico, giacché saranno in essa distrutte tutte le contraddizioni dei rapporti sociali borghesi, abolite le forme di alienazione e realizzata per sempre l'armonia degli uomini fra loro e degli uomini con la natura. Questa immagine della società, che poggia sulla categoria della totalità, sul rapporto obbligatorio fra le parti e il tutto, che veicola una visione finalistica o teleologica, una concezione sostanzialmente lineare del progresso e dello sviluppo, e della storia come storia sociale dell'emancipazione dell'individuo e dell'umanità, benché pregna di profetismo escatologico e d'una

filosofia della storia, è rivelatrice sí d'un'epoca, delle sue credenze, delle sue speranze, ma dice poco sulla natura reale della società, su cosa sono e cosa possono essere le società.

9. Parallelamente a quest'immagine della società, un'altra se ne elaborava, rappresentante la società come ordine, pace, ragione. Essa si contrapponeva esplicitamente all'altra rappresentazione, quella dello stato di natura, gravida di violenze, foriera di disordini, tutta fatta di sentimenti ed emozioni incontrollati e incontrollabili. Perfino i seguaci moderni di Rousseau, pur considerando l'ordine arbitrario e artificiale, contrario all'uguaglianza e alla comunanza dello stato di natura, reputavano il passaggio dall'uno all'altro stato come inevitabile e fondamentalmente positivo. E cosí l'immagine della società, tabernacolo di norme e di valori, matrice di scambi e di relazioni, principio unificante d'insiemi disparati e contraddittori, si cristallizza nel corso del XIX secolo e dà alla luce altresí la sua propria autoriflessione, la sua propria autoanalisi: la sociologia, scienza della società, disciplina per lo studio delle idee e delle rappresentazioni dei rapporti sociali, delle immagini della società, delle sue configurazioni antropologiche – le culture –, nonché delle sue configurazioni storiche, le civiltà.

La società sembra acquistare un'autonomia, una peculiarità, che l'industrialismo accentua e ispessisce. La società come entità distinta dagli individui, sovrastante gli uomini, diventa una formula corrente, per non dire banale. Perciò ci si interroga sui problemi delle sue origini e su quelli del suo funzionamento, sulle modalità del passaggio da uno stadio all'altro, sulla logica delle transizioni, sull'unicità o sulla pluralità della o delle società. L'evoluzionismo, formulato da Darwin e trasposto al mondo sociale da Spencer, diventa la legge generale della società. Dall'indifferenziato al differenziato, dalla dispersione all'unità, il senso generale dell'evoluzione è la differenziazione e l'integrazione. La filosofia del progresso è il corollario ovvio di questa teoria dell'evoluzione. L'idea di società affonderà le sue radici in questo *humus* culturale. I concetti d'istituzione e di funzione saranno l'armatura delle nozioni di integrazione/disintegrazione, differenza/uguaglianza, divisione del lavoro e di scambi. Non meraviglia, quindi, l'importanza data dalle scienze sociali ai modelli normativi, alle istituzioni, soprattutto a quelle politiche e giuridiche, nonché agli apparati integrativi assicuranti la riproduzione e il controllo sociali. Lo Stato, il governo, il parlamento, l'amministrazione, la cultura, la Chiesa, la politica, l'industria, l'economia, i sindacati, i partiti paiono coprire ed esaurire questa rappresentazione della società in quanto totalità.

Teorie celebri sull'organizzazione sociale quale prodotto naturale della storia derivano da ciò che è stata chiamata «l'epoca della società». La piú famosa e ricorrente di queste teorie è certamente quella del patriarcato, che, come si sa, fonda l'organizzazione sociale sulla famiglia agnatizia. Dall'unione matrimoniale monogama, costituente la famiglia primitiva, per accrescimenti concentrici successivi, si sarebbero formati la *gens*, la tribú, la città, la nazione. Il mito fondatore della famiglia come cellula primitiva serve altresí, nella fattispecie, a consolidare la tipologia sociologica che fa della famiglia la forma sociale piú

elementare e primordiale, dunque irriducibile. La società diventa un'unione e una congiunzione di famiglie; la parentela è il legame della comunità; la tribú è concepita, talvolta mercé finzioni complicatissime, come un'unione consanguinea. La grande trasformazione sociale che determina la costituzione del potere politico e dello Stato che ne è la conseguenza si sarebbe effettuata grazie allo stabilimento prima della comunità di sangue e poi della comunità di ruolo politico. Se lo Stato è il prodotto ultimo della riunione di famiglie patriarcali indipendenti; se il legame sociale primitivo è quello del sangue, la cui sussistenza soltanto determina la formazione delle comunità; se l'evoluzione umana deve essere considerata come una successione di forme sociali parentali, difficile risulta spiegare storicamente la formazione della maggior parte delle comunità statuali oggi esistenti. Contro la teoria del patriarcato di cui Henry James Sumner Maine è stato il piú illustre rappresentante, Johann Jakob Bachofen oppose la sua celeberrima teoria della ginecocrazia secondo la quale il principio ispiratore dei popoli primitivi piú antichi è una concezione religiosa nettamente femminile. Il culto della madre, che si confonde con quello dell'origine, della fonte di energia vitale, dà luogo al matriarcato, inteso come dominio della donna e della mentalità femminile. Il valore sociale della ginecocrazia è dato dal fatto, secondo Bachofen, che la donna è spontaneità, è creatrice di vita, di sentimenti e di passioni, d'irrazionalità, mentre l'uomo sarebbe spiritualità, razionalità, schematismo, astrattezza, volontà dogmatica. Il successo della teoria dello studioso svizzero è stato enorme. Persino Oswald Spengler se n'è servito a iosa, e prima di lui anche studiosi piú prudenti e meno discussi, quali McLennan e Morgan. Proprio questi due ultimi hanno sostenuto che all'origine della società c'è la donna-madre. Ammessi come poli ineliminabili della vita morale del mondo primitivo l'istinto sessuale e la procreazione, la preminenza naturale della donna appare allora indiscutibile. Le prove d'una tale asserzione sarebbero fornite dalla filiazione uterina, dalla poliandria e dai miti. Dopo di che è agevole aggiungere che la vita sociale primitiva non può non concepirsi se non sotto la forma di collettività matrimoniali unite dal legame del sangue. Proprio Lewis Henry Morgan – dopo aver studiato i sistemi di parentela di diverse tribú indiane e aver analizzato l'importanza dei fattori tecnologici ed economici nell'evoluzione delle società, nonché le relazioni fra i modi di produzione, i sistemi di parentela e la coscienza sociale –, proprio Morgan ritrova nelle nomenclature dei sistemi parentali la logica della produzione delle società. In un primo periodo la consanguineità marcherebbe profondamente l'organizzazione sociale e predominerebbe la produzione dell'uomo stesso; successivamente la predominanza dei mezzi di sussistenza trasformerebbe le vecchie società, basate sul legame del sangue, in società riassunte dallo Stato, le cui unità costitutive non sarebbero piú i gruppi consanguinei, ma le unità locali. Questi due periodi si sarebbero verificati sotto tre forme principali, caratterizzanti tre epoche distinte: l'epoca selvaggia, l'epoca della barbarie e l'epoca della civiltà. Ognuna di queste epoche conoscerebbe tre gradi: inferiore, medio e superiore. Morgan considera l'evoluzione sociale nelle epoche selvaggia e barbara come un'evoluzione della famiglia, a partire dalla quale si dispiegherebbero

altre forme sociali, piú complesse, quali la *gens* e la tribú. Questo perché alle origini il commercio sessuale regnava senza regole né limiti. La famiglia consanguinea, ove i gruppi matrimoniali si distinguono per generazioni, rappresenta un progresso, giacché esclude dal commercio sessuale i rapporti tra genitori e figli. Una tale regola conduce alla famiglia *punalua*, che estende l'interdizione anche ai fratelli. Questa prima divisione interna provoca lentamente le formazioni sociali registrate in seguito, e fra queste la famiglia *sindiasmica*, la quale implica la modifica delle unioni da gruppo a gruppo, rese difficili antecedentemente a causa dell'endogamia. Questa forma di famiglia conduce alla monogamia, che vieta le relazioni sessuali con diversi partner, dà un valore particolare alla donna ed è all'origine della famiglia patriarcale. Dalle famiglie patriarcali si passerebbe poi a forme complesse, e alla piú complessa di tutte, lo Stato.

Per questa teoria, che tanto successo ha ottenuto tra gli studiosi marxisti [Terray 1969], la consanguineità resta fondamentale per spiegare l'evoluzione sociale e le forme della società. La famiglia, la *gens*, la fratria, la tribú sono gruppi, secondo la formula di Engels, di gradi consanguinei diversi, antecedenti ineliminabili di tutte le forme sociali successive piú complesse, fra cui, per esempio, lo Stato. Che la storia dell'evoluzione sociale possa essere determinata essenzialmente da un solo fattore, da una sola causa, riesce difficile da sostenere, benché la sociobiologia riprospetti oggi il tutto sotto le specie d'una *kin selection*.

La prudenza consiglia che non bisogna confondere la consanguineità con l'unione, né la genealogia con i codici di parentela, e tanto meno stabilire isomorfismi ineluttabili fra le proprietà biologiche e le proprietà sociali, tra le forme di parentela e le forme d'organizzazione sociale. È noto che il genoma consente soltanto la costituzione dei contenuti conoscitivi, e non li determina affatto, donde la variabilità delle culture e la disparità delle organizzazioni sociali, la complementarità fra l'innato e l'acquisito e soprattutto le variazioni nei sistemi d'anticipazione. Si sa infine che la società è la forma d'organizzazione che gli individui (animali e uomini) si debbono dare per vivere, produrre e riprodurre; che quindi l'individualità può pensarsi solo attraverso la socialità; che esiste continuità fra la natura e la cultura, fra la biologia e la sociologia. In altri termini, la società è, metaforicamente, l'insieme delle gerarchie, delle regole, delle proibizioni, dei radicamenti territoriali, dei ruoli, delle mobilità, delle ineguaglianze, delle cooperazioni e dei conflitti, insomma la cornice, ovvero l'insieme degli insiemi che permette «la vita della vita».

10. Sotto l'influsso dell'evoluzionismo o dei discorsi biologici le società sono state a lungo viste come entità e organismi che si sviluppano nel tempo. Le tipologie e le fenomenologie delle società, fondate sulla successione storica o su una proprietà caratterizzante, sono innumerevoli. Da Marx a Spencer e a Gurvitch le classificazioni hanno fatto appello all'organizzazione economica e ai rapporti di produzione, all'industria e al militarismo, al dirigismo, alla tecnoburocrazia, alla pianificazione centralizzatrice collettivista e a quella pluralista decentralizzatrice. Altri hanno parlato di società dionisiache (esprimenti nel-

l'arte gli aspetti tragici e assurdi dell'esistenza) e di società apollinee (attente alla perfezione formale e alla finitezza plastica), oppure di società rurali e urbane, e via di seguito. La lista di queste tipologie e fenomenologie delle società è lunga. Esse adempiono a funzioni classificatorie le cui utilità pratiche non si possono contestare. Dal punto di vista conoscitivo il loro contributo è però scarno; rivelano tutt'al piú l'immagine che in un momento storico dato una società si fa di se stessa nei suoi rapporti con le altre. Da questo punto di vista, paradigmatica, sembra essere la tipologia relativa alle società primitive e alle diverse forme delle società moderne.

Le società primitive sono caratterizzate da una tecnologia relativamente rudimentale, comunque semplice sia sul piano teorico sia sul piano pratico. Ignorano la scrittura, conoscono scambi saltuari e frammentari, sono piccole e ristrette, sprovviste d'organizzazione statuale, talvolta dotate d'istituzioni sociali elementari. Lo sviluppo socioeconomico è inesistente, il mutamento culturale assente, la stazionarietà e l'immobilismo palesi, l'autosufficienza al livello di sussistenza assicurata, un senso dell'identità sociale spiccatissimo. Contrariamente alle società dell'industria, della scienza e della tecnologia, caratterizzate dalle classi, dall'ineguaglianza, dal dibattito sociale e dagli accadimenti storici, le società primitive sarebbero senza storia, fortemente integrate, rispettose dell'unanimità e degli ordini esistenti. Sono questi degli stereotipi senza fondamenti. Gli studiosi contemporanei, anche quelli che elaborano tipi culturali delle società primitive (cacciatori-raccoglitori, agricoltori, ecc.), sono convinti che queste caratteristiche sono di poco conto. Le società primitive sono dotate di meccanismi sociali talmente sottili e perfetti che persino gli azzardi del funzionamento risultano preventivamente regolati. Sahlins [1972; 1976*a*, *b*] ha provato che l'economia primitiva va definita in termini di società d'abbondanza, che la produzione stessa di quelle società rigetta l'efficacia materiale in nome di relazioni significative tra le persone e gli oggetti, cioè d'un'intenzione culturale. Precisamente perciò le società primitive non possono essere comprese ricorrendo a schemi a loro estranei, ma esclusivamente in riferimento alle ragioni simboliche, ai significati rivestiti nei loro sistemi istituzionali. In queste società dette primitive l'ordine sociale non è affatto acquisito definitivamente, ma minacciato da un perpetuo riequilibramento. Basti pensare ai rituali d'inversione sociale di cui molte società primitive sono dotate. Max Gluckman [1963; 1965], che ha analizzato dettagliatamente quelli degli Swazi dell'Africa sudorientale, ha dimostrato che persino in una società con un potere forte e coercitivo esistono dei complessi di pratiche codificate che permettono la contestazione del potere, una sorta di sovversione controllata dell'ordine esistente, o se si vuole una maniera calcolata di riequilibrare l'ordine delle cose. Pierre Clastres, studioso degli Indi Guaraní e dei Guayakí, cacciatori nomadi del Paraguay, e teorico della società contro lo Stato [1974; 1980], è andato ancora piú lontano. Per lui le società primitive possono essere distinte solo sulla base dell'esistenza d'un potere coercitivo o non-coercitivo. «Riduzione radicale, poiché la storia non ci offre, in effetti, che *due* tipi di società assolutamente irriducibili l'una all'altra, due macroclassi ciascuna delle quali comprende in sé delle società che, di là

dalle loro differenze, hanno in comune qualcosa di fondamentale. *Vi sono da una parte le società primitive, o senza Stato, dall'altra le società statuali.* È la presenza o l'assenza dell'istituto dello Stato (suscettibile di assumere forme molteplici) che assegna a ciascuna società il suo luogo logico, che traccia una linea d'irreversibile discontinuità fra le società. L'apparizione dello Stato ha operato la grande divisione tipologica fra selvaggi e civilizzati, ha inscritto l'incancellabile cesura di là dalla quale tutto è cambiato, perché il tempo diventa storia» [1974, trad. it. p. 147]. Le società senza Stato sarebbero piú comuni nelle società amerindie. Qui il capo non è nient'altro che una guida, è solo colui che ha la parola, che indica il senso profondo dell'azione o che riconforta e corrobora. Non è titolare d'un potere autoritario, coercitivo. Non obbliga gli altri a lavorare piú di quanto la soddisfazione dei bisogni immediati l'esiga; non accumula e non ha beni particolari e speciali. In queste società non esiste divisione fra i detentori del potere e i sottoposti; la relazione di dominazione che precede e fonda lo sfruttamento economico è qui inesistente.

Non sono quindi le condizioni materiali d'esistenza a provocare la grande trasformazione dell'organizzazione sociale e politica; è piuttosto il potere coercitivo, lo Stato, a creare le relazioni di sfruttamento, l'alienazione, la divisione in classi, la gerarchia dominanti/dominati. Perché certe società sono passate dal potere non-coercitivo a quello coercitivo, da una condizione in cui lo Stato era impossibile a un'altra in cui è possibile? Clastres [*ibid.*, pp. 150-51], ma anche altri etnologi prima di lui, parla dell'impossibilità di trasformare il prestigio in potere, i doni oratori, i saper-fare, le capacità di coordinazioni, le qualità tecniche in peculiarità a parte, fondamenti d'un'autorità costituita a parte, autonoma in sé. «Il capo è al servizio della società, ma è la società stessa – sede del potere effettivo – che esercita, in quanto tale, la propria autorità sul capo. Perciò il capo non può capovolgere il rapporto a proprio vantaggio, esercitare sulla tribú quello che si chiama un potere: la società primitiva non tollererà mai che il suo capo si trasformi in despota» [*ibid.*, p. 152]. Giacché «la caratteristica essenziale (cioè attinente all'essenza) della società primitiva è l'esercizio di un potere assoluto e completo su tutto ciò che la compone, il divieto dell'autonomia imposto a ciascun sotto-insieme che la costituisce, il mantenimento di tutti i movimenti interni, coscienti e inconsci, che alimentano la vita sociale, entro i limiti e nella direzione voluti dalla società stessa. La tribú manifesta fra l'altro (se occorre con la violenza) la sua volontà di preservare quest'ordine sociale primitivo impedendo l'emergere di un potere politico individuale, centrale e separato. È dunque una società a cui nulla sfugge, che non lascia uscire nulla da se stessa, perché tutte le vie d'uscita sono chiuse. Una società, pertanto, che dovrebbe eternamente riprodursi senza nessun mutamento sostanziale nel tempo» [*ibid.*, p. 156]. Visione idillica d'una società senza coercizione e violenze, senza dominazione e sfruttamento? Il ventaglio delle forme d'autorità è larghissimo. Esistono società con autorità scarsamente coercitiva e altre con forme di dominazione fortemente coercitiva. Le differenze fra le società dei Fuegini, Chipewayan, Ojibwa, Maricopa e quelle dei Natchez, Powhatan, Inca sono ben conosciute, come del resto quelle tra i Kwakiutl della ex Columbia britannica

e gli Zuñi dell'Arizona. Wachtel, dal canto suo, in una ricerca esemplare [1971] che trova corrispondenze anche in studi concernenti l'Africa [Gluckman 1956; 1962], ha dimostrato perspicuamente che la dominazione politica può benissimo lasciar sopravvivere l'organizzazione sociale delle comunità, l'*ayllu* dell'impero inca, e pur nondimeno provocare una profonda trasformazione della produzione e degli scambi, da cui inevitabilmente derivano poi relazioni di subordinazione strettissime. Nel caso degli Inca queste relazioni erano mantenute e assicurate con la forza dai soldati coloni *mitima*, impiantati negli *ayllu*, e dai servi ereditari *yana*, legati a vita ai capi. È noto inoltre che in queste società né la violenza né l'ineguaglianza erano assenti. Basti pensare all'ineguaglianza fra gli uomini e le donne, fra gli adulti e i giovani, fra i prestanti e gli adulti. Ciò che Clastres ha voluto sottolineare è che vi sono società in cui la coercizione, il potere, l'autorità sono parte integrante del sociale, e altre in cui, espunti dal sociale, si sono costituiti a parte, oltre, al di sopra della socialità. I riti iniziatici avevano appunto lo scopo di fissare in modo indelebile le stigmate della società sul corpo dei giovani, di scrivere la legge della società sui corpi, di farne memoria incarnata, «perché la legge che fonda la vita sociale della tribú non può essere dimenticata da nessuno... La legge che essi [i primitivi] imparano a conoscere nel dolore è la legge della società primitiva, la quale dice a ciascuno: *Tu non vali meno di un altro, tu non vali piú di un altro.* La legge, inscritta sul corpo, dice il rifiuto della società primitiva a correre il rischio della divisione, il rischio di un potere separato da lei stessa, *di un potere che le sfuggirebbe.* La legge primitiva, insegnata crudelmente, è un divieto di disuguaglianza, di cui ciascuno si ricorderà. La legge primitiva, sostanza stessa del gruppo, si fa sostanza dell'individuo, volontà individuale di realizzare la legge» [1974, trad. it. p. 137].

Quando e come, combinando un massimo d'autorità legittima con un minimo di potenza coercitiva, è possibile un potere politico confuso col sociale, non fuori e al di sopra della società? Clastres è del parere che la chiave di volta sia la categoria del debito. «*Segno e verità del potere*, il debito percorre trasversalmente il campo del politico, è immanente al sociale come tale... Se la relazione di debito va dai vertici verso la società, quest'ultima rimane indivisa e il potere si ripiega sul corpo sociale omogeneo. Se, inversamente, il debito si dirige dalla società ai vertici, è il potere che si è separato dalla società per concentrarsi nelle mani del capo, e la condizione ormai eterogenea della società comporta la divisione in dominanti e dominati... [Ora, questa rottura] si produce quando vi è un capovolgimento del debito, quando l'istituzione volge a suo profitto la relazione di potere per rovesciarla sulla società, a quel punto divisa tra una base e un vertice verso cui si volge continuamente, sotto la forma del tributo, l'eterno riconoscimento del debito. La rottura del senso di circolazione del debito conduce a una divisione fra le società che è impensabile nella continuità: nessuno sviluppo progressivo, nessuna figura sociale intermedia fra la società non divisa e la società divisa. La concezione della storia come *continuum* di formazioni sociali producentisi meccanicamente le une a partire dalle altre impedisce, per la sua cecità nei confronti della rottura e del discontinuo, di articolare i veri

problemi» [1980, pp. 141-42]. Perché avviene questa rottura? Quando avviene? Le risposte vanno ricercate nella natura dei sistemi biosociali delle società umane, incontrollabili totalmente, massicciamente, senza residui. «Vi è un "flusso" al quale [la società] sembra non possa imporre che una "codificazione" imperfetta: si tratta del settore demografico, retto bensí da regole culturali, ma anche da leggi naturali, spazio di sviluppo di una vita radicata, nel contempo, nel sociale e nel biologico, luogo di una "macchina" che funziona, forse, secondo una propria meccanica, e che sarebbe di conseguenza fuori del controllo sociale... È assai probabile infatti che una condizione fondamentale di esistenza della società primitiva consista nella relativa debolezza della sua entità demografica. Le cose non possono funzionare secondo il modello primitivo se non quando la popolazione è poco numerosa. O, in altre parole, perché una società sia primitiva occorre che sia numericamente esigua... Questa atomizzazione dell'universo tribale è certamente un mezzo efficace per impedire la costituzione di insiemi socio-politici capaci di integrare i gruppi locali e, inoltre, un mezzo per impedire l'emergere dello Stato che, per essenza, è unificatore» [1974, trad. it. pp. 156-57].

Per concludere su questo punto si può dire che tutte le società dispongono di sistemi d'autoregolazione e d'equilibrazione. In alcune essi fanno parte del sociale; in altre sono situati a parte e costituiscono una sfera specifica, apparentemente autonoma, di cui lo Stato è il cuore. Nel primo caso individui e società si compenetrano e si confondono, non esistono campi e sfere peculiari o specifici. La politica non ha ragion d'essere, è parte integrante dell'autoregolazione equilibrante. Nelle seconde la società è pensabile come oggetto, come tutto, gli individui come parte e la politica come mezzo per intervenire sull'una e sugli altri, come strumento per conciliare, integrare, imporre, elaborare il consenso e assicurare la solidarietà e l'unità. Nelle società primitive la politica esiste, come altresí esistono tutte le altre attività, ma sono impensabili in sé e per sé; nelle società moderne la politica s'è fatta Stato, altro dal sociale. Ovviamente le ragioni di quest'autonomizzazione sono legate all'entità e alla composizione delle società. Le società di grandi dimensioni devono ricorrere ai sistemi regolativi centralizzati, e quindi alla politica come sfera autonoma, mentre le società piccole possono farne l'economia. Da questo punto di vista le società animali (quelle degli insetti sociali e quelle dei Primati superiori) forniscono informazioni e punti di riferimento preziosi; dimostrano che esistono varie maniere per assicurare la continuità della vita e che è inutile volerle gerarchizzare, farne dei tipi graduati secondo criteri estrinseci. Quello che conta resta l'originalità con cui si organizza il biologico, lo psicologico e il sociologico affinché l'esistenza possa esistere.

11. Alle società primitive sono abitualmente contrapposte quelle della modernità. Queste sono le società dotate d'una panoplia di istituzioni specializzate, legate fra loro grazie a un sistema di reciprocità e capaci di soddisfare i bisogni degli individui, dei gruppi e della associazioni nei settori piú disparati: dalla socializzazione alla comunicazione, dall'economia alla religione, dalla cul-

tura ai giochi, ecc. Le società primitive avrebbero una struttura sociale semplice (benché i sistemi di parentela e di famiglia, le mitologie e le nomenclature del mondo vegetale e animale siano d'una complicazione eccezionale), mentre le società della modernità, ordinabili secondo scale dai parametri a dimensioni molteplici (grandezza, differenziazione, mobilità, gradi di stratificazione, livelli di prestigio, gerarchie economiche, divisione del lavoro, tecnologie, energie, tempo libero, ecc.), sono definite società a struttura complessa e specializzata. Ovviamente anche queste classificazioni sono arbitrarie. Per creare i tipi e poi ordinarli si trascelgono certe proprietà e si gerarchizzano temporalmente. È quanto succede con la tipologia delle società fondata sul criterio della stratificazione: schiavitú (possesso da parte d'un padrone dello schiavo e lavoro obbligatorio), Stato (funzione specifica all'interno della divisione del lavoro), caste e classi sociali, queste ultime tipiche delle società europee dal XVII secolo in poi. Su questa base si dice che le società moderne sono caratterizzate dall'esistenza di gruppi a base economica (rapporti di produzione e di possesso dei beni), detti classi sociali, diversi dai ceti poiché questi ultimi si formano invece in base al prestigio, al consumo dei beni, alla condotta di vita, ai tipi d'utilizzazione del tempo libero. Siccome i tipi si trovano raramente allo stato puro, si ammette correntemente che questi sistemi di stratificazione possano coesistere l'uno con l'altro. Ovviamente la complessità non è una proprietà ontologica del sociale; è piuttosto un punto di vista sulle relazioni e sui rapporti sociali supposti invariabili, stabili. Nella fattispecie della società trattasi d'un punto di vista sull'intreccio e l'infoltirsi delle interazioni fra gli individui, sull'ordine delle loro relazioni, sui loro livelli d'organizzazione e di controllo.

Nemmeno il concetto di sistema sociale, anche nella raffinata e sofisticata rappresentazione di Talcott Parsons, sfugge alle difficoltà insite nell'ontologizzazione della complessità sociale. Infatti, che cosa può concretamente significare il dire che le azioni sono governate dai comportamenti dettati dalle necessità dell'adattamento all'ambiente? O il dire che le azioni si fondano sulle aspettative di ruolo e che l'insieme dei ruoli costituisce il sistema sociale, il quale perciò esiste grazie all'interazione fra i soggetti? Si tratta di tautologie o di banalità come quelle che affermano che la psicologia organizza e controlla la biologia, che il sociale organizza e controlla lo psicologico, che la cultura organizza e controlla il sociale e che queste organizzazioni a catena costituiscono la complessità. Trattasi di parole verbali, che nemmeno la quaterna dei «problemi funzionali» o bisogni (il perseguimento d'uno scopo; l'integrazione delle parti componenti il sistema; il mantenimento delle strutture motivazionali latenti e la riduzione delle tensioni; l'adattamento del sistema al suo ambiente) dota di contenuti sostanziali.

La «grande teoria» del sistema sociale è un discorso grandioso e squisito sull'idea e sull'immagine di società nell'epoca del razionalismo burocratico, ma dice ben poco sulla natura della pretesa complessità delle società moderne e niente sull'elementarità delle società primitive e tradizionali. Che tra le nozioni e la realtà espressa non esista omologia, poiché la realtà sociale, essendo costruzione in divenire, resta continuamente imprecisa e ambigua, è un dato di fatto.

Ma che le nozioni complichino o dissimulino tali imprecisioni e ambiguità, dando loro una trasparenza puramente concettuale, questo è inaccettabile.

Il concetto di società industriale, vecchio almeno quanto la sociologia (Saint-Simon, Auguste Comte ed anche Marx contrapponevano persino il sistema industriale al sistema militare), pur non eliminando le difficoltà alle quali si è fatto cenno, sembra meno vago e impreciso, certamente piú convincente. Non esiste un consenso generale sul suo uso. Taluni parlano di «tipo industriale di società» (Aron), altri di «civiltà tecnica» (Mumford e Friedmann) o di «civiltà produttivista» (Galbraith e Fourastié). Al di là delle variazioni e incertezze terminologiche, il concetto di società industriale, nondimeno, indica bene una certa realtà delle società contemporanee. In che cosa poi consista questa realtà peculiare è piú difficile dirlo. In senso molto lato, è qualificato società industriale lo stato sociale risultante dal processo di sviluppo provocato dalla tecnologia e dall'industria. Questo sviluppo riduce le attività artigiane, elimina la piccola impresa e il piccolo commercio, raccorcia le distanze fra città e campagna. Ma che cosa s'intende per stato sociale risultante dal processo di sviluppo? Qui le cose diventano confuse e contraddittorie. In prima approssimazione, si considerano società industriali quelle in cui, contrariamente a quanto succede nelle società tradizionali caratterizzate dal modo di produzione agricolo e artigianale, l'industria e la tecnica sono mezzi preponderanti nella produzione economica e nel foggiare la vita quotidiana. Risulta ora evidente che si è in un sistema esplicativo di tipo circolare. Raymond Aron [1962; 1964; 1965; 1966], dal canto suo, ritiene che la nozione di società industriale non individui nessuna società storica concreta, non copra la realtà sociale nella sua totalità ma soltanto quella di uno dei suoi aspetti. In altri termini, si tratta di un tipo ideale, cioè di un'astrazione nel senso weberiano della parola; è un genere contenente diverse specie.

Il genere è un tipo sociale definibile in termini d'aumento continuo della produzione e del livello di vita, acceleramento del progresso tecnico, determinazione razionale degli scopi economici, accumulazione crescente del capitale, tendenza alla burocratizzazione, continua inadeguatezza dei sistemi educativi e di formazione, cicli di produzione lunghi, ricorso sempre piú importante al capitale fisso, a una manodopera sempre piú specializzata, a un personale di direzione altamente qualificato e il cui aggiornamento professionale deve farsi in spazi temporali sempre piú ravvicinati. «Tutte le società industriali... comportano una triplice eterogeneità, quella che risulta dalla divisione del lavoro, quella che è legata alla gerarchia di ricchezza, di potere o di prestigio tra i diversi individui, infine quella che crea la pluralità dei gruppi che si costituiscono e s'oppongono gli uni agli altri all'interno della società nel suo complesso. Quest'ultima eterogeneità si collega a quello che si chiama comunemente il problema delle classi» [Aron 1962, trad. it. p. 279].

Le specie delle società industriali (la società sovietica e quelle occidentali di tipo industriale) presentano somiglianze nei settori della crescita economica, a livello della divisione del lavoro e delle conseguenze derivate dall'applicazione di certe tecniche di produzione, e ciò indipendentemente dalla natura dei

regimi. Le differenze si situano non sul piano dei fini, delle finalità, ma su quello dei mezzi per realizzarli, sui modi stessi di elaborare i principî di finalità. Esse sono soprattutto differenze ideologiche, di valori, di politica, di natura dello Stato. In Occidente lo Stato tollera e organizza la competizione fra i partiti e il confronto delle idee, lascia ai singoli e ai gruppi uno spazio di libertà e margini d'autonomia e d'iniziativa. Nei paesi del socialismo reale, lo Stato fa tutt'uno col partito e con l'ideologia di cui è l'alfiere; non accetta né confronti né dissensi, è geloso custode d'una sorta di ideocrazia e la fa difendere ciecamente da una burocrazia dispotica. In Occidente la contestazione delle conseguenze dell'industrializzazione e il rigetto dei principî di razionalità e efficacia non sono incompatibili né con la difesa dell'ordine sociale esistente né con la critica dello stesso e della cultura, col rifiuto del progresso [Aron 1969]; nelle democrazie popolari di tipo sovietico ogni forma di dissidenza e di contestazione è severamente repressa e perseguitata. Ciò stante, le caratteristiche comuni del genere possono essere considerate piú importanti di quelle, cosí radicalmente opposte, constatabili nella specie?

Se si ammette che l'industria favorisce la generalizzazione e l'uniformizzazione della razionalità, l'estensione degli scambi, la creazione perpetua dei bisogni, i regimi allora diventano semplici varianti d'un analogo e medesimo progetto: quello d'adattare l'economia, la società e l'uomo alle finalità industriali. Di conseguenza la convergenza dei regimi, in questa prospettiva, non può non essere ineluttabile. L'osservazione empirica indica invece che ciò è assai improbabile. Nonostante che le diverse specie di società industriali siano tutte confrontate a questioni analoghe, che siano tutte sospinte ad adottare soluzioni equivalenti, pure continuano a sussistere opposizioni e differenze radicali fra la società liberale e la società comunista, fra la società pluralista e le società totalitarie. La coerenza interna delle loro logiche sociali, il loro stesso essere, i mezzi utilizzati, cosí fondamentalmente opposti, non sono spiegabili affatto ricorrendo alla sola nozione di società industriale.

Il carattere delle società contemporanee è certo dato dall'interazione fra la scienza, la tecnica e l'industria. Queste società, sicuramente, s'organizzano, si dividono e si oppongono in funzione di queste interazioni, senonché in queste stesse società i problemi del potere politico, di quello economico, dell'equilibrio fra questi poteri si pone in maniera troppo divergente, anzi inconciliabile. E questa inconciliabilità non può essere assolutamente sottovalutata reputandola congiunturale. Perché allora si utilizza questa nozione di società industriale? Perché non si tiene conto del fatto che le società moderne sono polideterminate e polidimensionali, che evidenziano i legami sociali sotto forma di credenze e di rappresentazioni collettive, che queste non si deducono né dalle tecniche né dall'ambiente industriale, che insomma né l'industria né le attività economiche annodano veramente i rapporti sociali e condizionano effettivamente la socialità?

Ciò che è al centro dei rapporti sociali sono delle immagini dell'uomo e del divenire dei gruppi, di ciò che le comunità culturali dovrebbero essere. Queste immagini cambiano ma restano esclusive, intolleranti, perciò non suscettibili di compromessi o di conciliazione. Gli interessi sono componibili, le opzioni su

ciò che deve essere la vita e la morte non lo sono mai. La coesione sociale d'un gruppo umano non è mai assicurata dall'industria e dal mercato, giacché essa non è mai né esclusivamente né principalmente economica. Dicendo ciò non si sottovaluta minimamente il ruolo dei gruppi politicamente ed economicamente dominanti. Si vuole soltanto sottolineare che ciò che resta il cuore della società è sempre un'immagine dell'uomo e del suo divenire. La stratificazione sociale delle società ne è in larga misura dipendente [Dumont 1966]. L'industria e l'industrializzazione, modificando le forme del mercato, suscitando concentrazioni e monopoli, creano legami che tendono a diventare extraeconomici pur nell'ambito d'una visione edonista e utilitarista. Ma, per essere efficaci, questi legami devono radicarsi in un immaginario antropologico, in una maniera specifica di concepire e di vivere il reale.

12. Le società moderne, particolarmente quelle contemporanee dell'Occidente industriale, sono state altresí definite come società d'abbondanza o società opulente (*affluent societies*) e società consumistiche, dei consumi.

L'espressione *affluent society* fu lanciata nel 1958 da John K. Galbraith. Ripresa e modificata da Walt W. Rostow nel 1960, che ne fece una proprietà dell'*age of high mass consumption*, fu universalizzata nel 1964 da George Katona con la formula *mass consumption society*. L'*affluent society* e la *productive society* sono le società dell'Europa ricca e degli Stati Uniti d'America, che vivono la *affluence*, l'abbondanza di prodotti diversi e d'alimenti vari. *Affluence* è un'immagine, non è un indicatore empirico; si constata, non si dimostra. Nelle società opulente si dispone d'una grandissima quantità di beni di consumo, intercambiabili, a grande obsolescenza, e di una possibilità d'accesso a questi beni inconcepibile nelle società precedenti, dette società di penuria. Questi beni arrivano sul mercato come il sangue venuto dal cuore affluisce al cervello. Il flusso ininterrotto dei prodotti, il movimento perpetuo della produzione produce grandi squilibri. Secondo Galbraith [1958], questa è la realtà di «una società in cui la ricerca dei beni è la preoccupazione dominante e che non si sofferma a riflettere sulla portata di quegli espedienti – persuasione della massa che viene cosí incoraggiata a indebitarsi – che approfondiscono il solco» (trad. it. p. 197).

Il ruolo e l'importanza della produzione nelle società contemporanee rivelano la discrepanza esistente in queste società tra i valori proclamati e le azioni adempiute. Nelle società di penuria, ove i bisogni primordiali dell'uomo non erano completamente soddisfatti, la produzione e la produttività costituivano dei progetti necessari e ragionevoli e davano pertanto una coerenza interna a queste società. Nelle società attuali la produzione è sconnessa dai bisogni primordiali, è fine a se stessa, ma i nostri abiti mentali continuano a ragionare in termini di quantità, d'utilità, di progresso, come se continuassimo a vivere in una società di penuria. Questa contraddizione sarebbe caratteristica dell'attuale fase di transizione, e dovrebbe scomparire in una fase ulteriore allorché la produzione diventerà una finalità secondaria e gli sforzi produttivistici saranno ridotti in conseguenza.

La società opulenta sarebbe succube d'un'ideologia vecchia, quella della società di penuria proclamante il primato della produzione e organizzante la corsa ai beni? La risposta di Galbraith non è convincente. Se non si prende in considerazione il sistema d'organizzazione globale, non resta che affermare, come egli fa, che economisti e operatori economici sono costretti a mantenere in vita ideologie sorpassate, e questo obbligo li spinge poi ad agire secondo prospettive produttiviste. Costretti al produttivismo e obbligati nello stesso tempo a divenire produttivisti? Sí, perché la società opulenta ha come fine di giustificare la produzione in sé, indipendentemente dal suo volume, e d'assicurare lo svolgimento regolare del processo che permette a questa stessa produzione d'effettuarsi e d'essere assorbita.

Queste spiegazioni sono un po' speciose. Le giustificazioni attuali della produzione non sono di natura puramente ideologica. Se il produttivismo continua a svolgere una funzione culturale notevole, è perché oggi esso mette l'accento non piú sulla penuria quantitativa delle disponibilità, ma sulla penuria qualitativa di nuovi beni: benessere, salute, prestigio, piacere, successo, qualità di vita. Per cui si vede che i problemi concernenti la qualità della vita si trovano impostati in termini d'ottimizzazione della produzione.

Se si ammette che i bisogni sono illimitati e che tutti devono essere soddisfatti, allora l'urgenza della produzione sopravviverà a lungo. L'*affluence* non ridurrà minimamente né la produzione né la produttività, e men che mai gli obiettivi economici. Se invece si riconosce che i bisogni sono creazioni culturali dipendenti dalla ragione culturale e dalle mediazioni simboliche, allora si ritorna all'immagine dell'uomo, all'immaginario sociale che istituzionalizza i bisogni e li incardina nella produzione. La distinzione fra bisogni vitali e primordiali dell'uomo e bisogni secondari e artificiali è infondata. Quali sono i bisogni primordiali, chi li identifica, come si possono far valere? La controversia sui bisogni fondamentali nel quadro dei dibattiti sullo sviluppo dei paesi «sottosviluppati» è rivelatrice della pericolosità d'una siffatta questione [Berthoud 1980]. Ammetterla tale e quale significa appagarsi della banalità secondo cui si produce per soddisfare i bisogni e si creano bisogni per poter continuare a produrre, nonché del suo immancabile corollario che esiste una creazione artificiale di bisogni grazie a una propaganda demiurgica. Accrescimento della produzione, creazione di bisogni, credito ai consumi costituiscono cosí gli elementi d'un unico processo, circolare, ineluttabile.

Da quanto è stato detto risulta che la società opulenta è la metonimia della società di produzione, di civiltà produttivistica. Se è cosí la nozione rimanda ai produttori, ai gruppi di produttori, alle élite dirigenti la produzione. Sono essi, infatti, mediante i prezzi e i flussi di quantità, a fissare la situazione del mercato, i bisogni da soddisfare, e l'accesso selettivo ai beni mediante il credito e i pagamenti rateali. Ma affinché il consumismo diventi la modalità dominante attraverso la quale si stabiliscono i rapporti fra gli uomini e degli uomini con la natura, coi beni materiali e immateriali; la modalità attraverso cui ci si appropria direttamente dei risultati del lavoro, si stabiliscono relazioni di vicinato, d'amicizia e persino rapporti di comunicazione, i produttori devono utilizzare,

cioè produrre prima della produzione, simboli logici e immagini dell'uomo, ossia un immaginario sociale in mancanza del quale niente sarebbe possibile.

Rostow con l'era del consumo di massa e Katona con la società di consumo di massa tentano d'aggirare le difficoltà insite nella teoria della società opulenta. Il primo dice che l'era dei consumi di massa scaturisce come conseguenza dei fenomeni apparsi nelle fasi di sviluppo e di maturità dell'apparato economico. In queste fasi si può applicare l'intera gamma delle tecniche disponibili all'utilizzazione e alla creazione di risorse. In queste fasi, inoltre, le categorie degli acquirenti di beni s'allargano, i manager succedono ai proprietari-imprenditori, i consumi e il benessere si mettono al cuore del sistema produttivo, le risorse sono destinate alla produzione e all'acquisto dei beni di consumo, all'utilizzazione dei servizi, alla previdenza e sicurezza sociali. È in queste fasi che il *welfare state* fa la sua apparizione. Quale sia la teoria della società che rende possibile l'elaborazione degli stadi dello sviluppo economico, non è dato sapere. Nell'assenza di questa teoria, l'*age of high mass consumption* è un'immagine, certo piú netta e precisa di quella dell'*affluence*, ma pur sempre un'immagine. Katona, fondandosi sulle ricerche in materia di comportamenti economici, afferma che la società dei consumi di massa è caratterizzata da tre proprietà essenziali: il grande numero dei consumatori, il potere da essi esercitato, l'importanza della loro psicologia. La parte del reddito che il consumatore, dopo aver onorato le spese prioritarie, può utilizzare a discrezione, il *discretionary income* [Poulalion 1975], diventa una parte importante per categorie di persone sempre piú numerose. Il reddito e il consumo discrezionali trasformano il consumatore da agente passivo in agente attivo, spostano il consumo su beni che nel passato conoscevano ampie fluttuazioni cicliche. Il ricorso al credito facile sottrae poi le fluttuazioni cicliche e i tassi di crescita ai livelli di reddito. Ormai si trovano legati alla scelta, al comportamento di consumo. Ecco perché diventano fondamentali le conoscenze sui meccanismi delle capacità di comprare (*ability to buy*) e delle disposizioni a comprare (*willingness to buy*), che solo la scienza della psicologia del consumatore, complemento indispensabile alla teoria economica della scelta, potrà fornire. La società di consumo di massa, stando cosí le cose, è una società fondata su un'economia i cui tassi e ritmi di crescita dipendono dall'impiego che i consumatori fanno del loro reddito discrezionale.

L'ottimismo di Katona, la sua cieca fiducia nella prosperità non devono far dimenticare la fondatezza del suo rigetto della distinzione fra bisogni primordiali e bisogni artificiali, il suo ridimensionamento della pubblicità, il suo giudizio critico sulla propaganda, ma nemmeno il fatto che il modello psicologistico offerto non rende affatto conto dei suoi determinanti, delle energie che lo animano. Confondere nella nozione di società l'economico con il sociale, preoccuparsi quasi esclusivamente dei gruppi economicamente dominanti e degli agenti (produttori, consumatori, Stato) conduce a divenire o profeti di disgrazie (Toynbee, Galbraith, Marcuse, ecc.) o turiferari di radiosi avvenire (Rostow, Katona, Kahn, ecc.), a fare infine della nozione una rappresentazione dell'immagine che si ha della società, della maniera di situarvisi e di comprenderla. Perciò essa è molto ambigua, esprime cose disparate, ne dissimula altre impor-

tanti; perciò il suo uso e abuso ideologici sono svariati e contaminanti (si pensi all'uso che ne fanno persino i teorici marxisti del capitalismo monopolistico di Stato). Ma allora come definire equamente le società attuali? Una definizione è possibile? O bisogna ammettere che le definizioni sono molteplici giacché molteplici sono le rappresentazioni e le credenze che agitano i gruppi sociali?

Quello che sembra certo è che ogni nome dato è l'affermazione d'un tipo e nello stesso tempo la negazione d'un altro. La società capitalistica è il contrario della società comunista, la società moderna di quella tradizionale, la società opulenta della società di penuria, la società democratica di quella totalitaria, la società industriale delle società preindustriali. Definire una società significa compararne due, giocare l'essere contro il dover essere, il vissuto contro lo sperato o viceversa.

Siccome è possibile parlare agevolmente delle idee e delle immagini della società e piú difficilmente della società medesima, le sue definizioni sono sempre perifrasi di epiteti, ragionamenti argomentativi sulla società amata, su quella voluta, su quella criticata. Dicendo ciò si afferma forse che qualsiasi discorso sulla società resta un discorso ideologico? Se non è possibile definire e svelare la natura della società, è possibile almeno descriverla? Ma come descriverla senza averla precedentemente definita?

13. Il tentativo piú rigoroso che sia stato fatto per dare una risposta congruente a questi interrogativi è quello che per comodità è possibile raggruppare sotto l'etichetta di società di massa. Contrariamente a tutte le altre definizioni delle società moderne, questa di società di massa s'è costituita per sedimentazioni successive e lungo un arco di tempo che va dai reazionari cattolici francesi Louis de Bonald e Joseph de Maistre ai sociologi opponentisi alle teorie individualiste in nome del collettivo e dell'organico dell'ordine sociale, nonché ai teorici sociopolitici critici delle società attuali [Mannucci 1967].

Per il pensiero reazionario, com'è noto, la società è un insieme di comunità o di gruppi che perseguono finalità proprie e intrattengono fra loro rapporti consolidati in istituzioni. La società è quindi la cornice che dà ordine e coerenza al tutto, che fissa la gerarchia delle parti e le funzioni di dipendenza di queste fra loro. Le teorie rivoluzionarie della libertà, dell'uguaglianza e della fraternità [Antoine 1981], favorendo gli sviluppi dell'individualismo, rischiavano di privilegiare le parti, cioè gli individui, sull'insieme, la società, con la conseguenza di produrre la disintegrazione del corpo sociale. Privilegiare l'individuo, per questa corrente di pensiero, significava scompigliare le tradizionali strutture sociali, distruggere le gerarchie, le stratificazioni sociali in ordini, i corpi intermedi, le comunità di base. Significava esporre l'individuo alla solitudine, farne un atomo isolato, incapace di sollevarsi al di sopra dei propri egoismi, in balia dello Stato-Leviatano. L'individualismo alla base delle nuove società avrebbe trasformato queste in assembramenti d'individui isolati, senza radici, senza tradizioni e valori, sprovvisti insomma d'identità sociali.

Queste analisi erano in parte condivise anche dai pensatori liberali. Herbert Spencer paventava le conseguenze dell'individualismo sfrenato sulle capacità

autoregolative delle società, mentre Alexis de Tocqueville, riflettendo sulle ideologie dell'uguaglianza, sull'inevitabile eguagliamento delle situazioni e delle condizioni, intravedeva la nascita d'insiemi sociali atomizzati ma mantenuti uniti da apparati statali sempre piú invadenti, possenti, attenti e regolanti tutti gli aspetti della vita, individuale o collettiva. Per l'autore della *Démocratie en Amérique* la carenza di comunità intermedie fra il nucleo familiare e la macchina burocratico-statale, la scomparsa delle gerarchie e delle relazioni sociali intermedie fra lo Stato e la famiglia, con l'indebolimento conseguente della coerenza e compattezza culturali, nonché dei sentimenti di sicurezza e protezione, apriva la via a un'epoca di totalitarismi.

Dopo di loro questi temi sono stati ripresi, sviluppati, aggiornati, adattati e modificati soprattutto dai sociologi. Se si eccettua Pareto, i padri fondatori della sociologia (Durkheim, Weber, Tönnies, ecc.) sono tutti preoccupati della decomposizione dei rapporti sociali collettivi, dell'isolamento sempre piú rigido degli individui, dell'anomia e dell'alienazione, del pullulare d'interessi personali contraddittori incentivati continuamente dalla divisione sociale del lavoro e dalla proprietà privata dei mezzi di produzione. Questi autori, in fondo, pensano che le conseguenze dell'industrializzazione sono la generalizzazione di relazioni sociali societarie fondate su individui isolati, separati gli uni dagli altri, sprovvisti di coscienza collettiva, disponibili a tutte le sollecitazioni e a tutti gli inviti che saranno loro rivolti dagli apparati burocratici e dal nuovo Leviatano statale. Anche in questo caso la definizione della società, la descrizione delle relazioni sociali osservate è una critica fatta in nome di un'immagine d'un altro tipo di società, d'un'altra forma d'organizzazione sociale, d'un altro modo d'essere al mondo. Ciò è particolarmente vero per tutti gli studiosi della società di massa, siano essi ferventi credenti nella democrazia oppure pugnaci sostenitori di concezioni del mondo aristocratiche o élitiste. José Ortega y Gasset e Karl Mannheim considerano le masse negatrici della cultura, delle sfumature, degli equilibri, e quindi nemiche e distruttrici delle élite liberali, moderate, colte, scrupolose di verità e attaccate alla virtú della perplessità. Essi temono la disponibilità di queste masse senza scienza né coscienza per tutte le avventure sragionevoli, per i progetti ingannevoli e sanguinari di uomini provvidenziali chiamati duce, Führer, caudillo, leader supremo, segretario generale, piccolo padre. Quando l'individuo vive isolato e solo con se stesso, senza legami affettivi, si trova sempre in preda a processi psicologici di cui il leader carismatico è facilmente il beneficiario. Le società atomizzate e individualistiche contemporanee, appunto perché mettono gli individui soli di fronte allo Stato e al capo, sono società ad altissimo potenziale totalitario. La società di massa contiene in sé i germi del totalitarismo.

Questo punto specifico è stato sviluppato, nella varietà di tutte le sue implicazioni, dagli studiosi dei fenomeni totalitari nelle società di massa, e piú particolarmente da Hannah Arendt ed Emil Lederer. Nonostante che la critica e l'analisi della società di massa trovi le sue credenziali nelle ricerche sulla psicologia delle folle di Gustave Le Bon e si sviluppi in un'infinità di direzioni e secondo prospettive filosofiche sovente opposte, pure è intravedibile un deno-

minatore comune a tutti, e questo verte essenzialmente sulle caratteristiche della società di massa. La prima di tali caratteristiche, sulla quale esiste un accordo di principio, è quella che si fonda sulla constatazione che nella società di massa i gruppi primari sono diventati rachitici, per non dire che essi sono in via di sparizione. La conseguenza piú visibile di questo fenomeno è l'inesistenza di rapporti di «faccia a faccia», dunque d'una vera intimità. Il disgregamento e la polverizzazione dei rapporti umani, cosí possenti nelle comunità, nelle situazioni di vicinato e di appartenenza gruppale; il ridimensionamento di tutte le funzioni della famiglia e l'abdicazione della stessa alla direzione dei processi di socializzazione in favore d'una molteplicità d'agenzie burocratiche (la scuola, i mass media, ecc.) hanno reso le persone fragili emotivamente, psicologicamente friabili, esposte alle influenze piú disparate, succubi di qualsiasi eccitazione purché fortissima.

Declino dei gruppi primari, disintegrazione delle comunità di base, ostruzione dei meccanismi d'appartenenza, d'integrazione e d'identificazione, accelerati dall'urbanizzazione massiccia e dal rimescolio effettuato dalle migrazioni, ecco i fenomeni piú appariscenti alla base dell'atomizzazione e dell'anomia della società di massa.

La seconda caratteristica che riscuote un accordo generale è la burocratizzazione assoluta di tutti gli aspetti della vita sociale. La spinta alla razionalizzazione, alla formalizzazione, è straripata violentemente: dall'organizzazione d'un settore del lavoro, dall'amministrazione, dal pubblico è ormai arrivata nelle latebre del nostro essere (con le diverse psicologie, con la medicalizzazione dell'erotismo e della vita sessuale) e della nostra *privacy*. È cosí nata una nuova forma di potere o d'attività sociale, per la quale ogni cosa deve essere calcolata, misurata, ordinata, per la quale la persona concreta non esiste: esiste solo l'individuo astratto dotato di ruoli e di margini d'iniziativa che si riducono proporzionalmente all'avanzata delle procedure burocratiche, alla pubblicizzazione del privato e alla privatizzazione del pubblico. Max Weber parlava di «disincantamento»; Robert Merton di «spersonalizzazione»; Herbert Marcuse di «unidimensionalità»: quale che sia la formula, ciò che si vuol dire è che la razionalizzazione delle relazioni sociali, distruggendo tutte le differenze, facendo delle persone degli individui tutti dotati di ruoli e aspetti definiti con rigore, spinge all'uniformizzazione ed al conformismo e crea le condizioni che impediscono l'espressione delle particolarità personali, della personalità in quanto specificità globale, inconfondibile. L'uomo, per usare la formula di David Riesman, è eterodiretto (*other directed*), è sperso, alienato, solo, in una folla anch'essa solitaria. Gli uomini delle società di massa sono delle folle solitarie, qualche volta perfino dei branchi o delle bande.

Questa nozione di società di massa, in fondo, trasmette un messaggio semplice: le società attuali non sono degli organismi sociali, sono dei conglomerati in cui le personalità sono disintegrate, alienate. Perché? Perché i gruppi intermedi tra gli individui e lo Stato stanno sparendo, perché i processi d'identificazione non possono piú operarsi a causa di questa sparizione, perché i mass media impongono una cultura unitaria, la cultura dell'uniformità. Quanto vi sia

di fondato in queste immagini è presto detto: i gruppi primari sono cambiati profondamente ma non sono affatto spariti; le comunità di base prosperano e rivendicano, con un vigore finora sconosciuto, specificità etniche, linguistiche, religiose o addirittura comportamentali (omosessuali, lesbiche, ad esempio); la propaganda non è arrivata a realizzare la manipolazione assoluta. Nuove forme di socialità agiscono, irriducibili ai vecchi schemi, inconciliabili con l'idea e con l'immagine di società, intesi come costitutivi d'unità, come principio unificante. Nuove forme che dalla vita quotidiana traggono finalità che finora la filosofia sociale ricavava e derivava dalla coscienza collettiva, dall'interesse pubblico, dallo Stato, dalla società. Esiste la crisi, ma è la crisi delle immagini della società, delle idee societali o della Società? Se è la crisi della società, di quale società? Della logica d'*una* società?

L'organizzazione razionale della produzione, l'impoverimento della vita di lavoro come condizione d'un livello di vita elevato, la razionalità considerata come sfruttamento della natura sono al cuore di questa crisi. È certamente difficoltoso vivere in una società i cui mezzi di produzione e il cui livello di vita progrediscono regolarmente ma che non crede piú al paradiso, all'avvenire radioso, che non ha piú fede in un'ideologia politica, che ha perso la fede nelle idee trascendenti, che è avviticchiata alla vita quotidiana. La crisi inflazionistica, la recessione, l'aumento dei prezzi delle materie energetiche, le minacce d'una penuria cronica nell'approvvigionamento di materie prime e di alimenti, l'inquietudine per le sorti dell'ambiente naturale alimentano un malessere e un'insoddisfazione che a loro volta alimentano un millenarismo catastrofico. I rapporti del Club di Roma hanno sbrindellato, benché basati su argomentazioni speciosamente scientifiche, l'ottimismo nel progresso, la fede nello sviluppo economico, le certezze nella produttività. I dubbi e i timori aumentano. Infatti lo sviluppo delle forze produttive non produce il declino del capitalismo, come lo Stato socialista non ha apportato un aumento della produzione e della produttività; l'uno e l'altro devono confrontarsi con la scarsezza delle energie, con la distruzione dell'ambiente, con gli sforzi giganteschi per contenere l'inquinamento. All'ottimismo sulla scienza, sulla tecnica e sull'espansione succedono il catastrofismo apocalittico del Club di Roma e la filosofia della crescita zero. Alla fiducia illimitata nel progresso succede un ritorno alle visioni di Spengler e di Toynbee, venate d'antirazionalismo, vagamente religiose. L'idea di movimento è abbandonata e quella di ciclo ritorna. E con l'idea di ciclo, di ricorso, riappare la nozione di decadenza.

Ora, se la società è nient'altro che un sistema di relazioni, stabili o/e cristallizzate, che gli uomini creano e che poi subiscono senza averne coscienza chiara e distinta, non fa dubbio che la fase attuale della nostra storia si caratterizza per un insieme di relazioni instabili, moventi, cangianti, ma di cui si ha una percezione nettissima, poco importa se ottimista o pessimista. Il che indica chiaramente che la percezione delle relazioni è piú importante delle relazioni stesse e che l'idea che ci si fa di queste relazioni è diventato l'elemento costitutivo centrale del concetto di società. Quello che sembra essere in crisi non è dunque la società, ma l'idea che ci si fa della società.

14. La controprova di questa crisi dell'idea e dell'immagine di società può rinvenirsi nelle teorizzazioni che sono state presentate in questi ultimi anni sulla società postindustriale, i cui tratti fondamentali sarebbero dati dall'espansione del settore dei servizi, dalla proporzione crescente della popolazione impiegata nel settore terziario, dall'importanza dei conglomerati con le loro ramificazioni transnazionali, dal ruolo della scienza come fattore di produzione, dalla crescita delle industrie fondata sulla scienza, dallo sviluppo parallelo delle università e dalla diffusione e compenetrazione fra scienza fondamentale, scienza applicata e tecnologia.

Presentata questa concezione della società postindustriale a metà degli anni '60 e completata successivamente, negli anni '70, dal sociologo americano Daniel Bell [1973; 1976], adattata in Europa da Alain Touraine [1969; 1973], essa trasforma la categoria concettuale in un insieme finito con una certa struttura, contrariamente alla precedente che si fondava sull'evoluzione e quindi sull'immagine di un mondo infinito. La società diventa cosí sistema, insieme definito dalle interrelazioni dei loro elementi, dunque sistema caratterizzabile essenzialmente in funzione del tipo d'accumulazione imperante e del genere dell'accumulazione, ch'è nell'epoca postindustriale la conoscenza. Perciò l'economia diventa un fenomeno sociale; perciò si parla di sviluppo piuttosto che di crescita; perciò vediamo il mondo sociale come un insieme di attori legati da rapporti sociali, attori i cui accordi, scontri e decisioni producono risultati configurabili soprattutto col concetto di cambiamento/mutazione; perciò, infine, non esistono piú principî basilari, valori fondamentali, norme stabili. Una società coacervo e matrice di relazioni è necessariamente una società sprovvista di senso generale dell'evoluzione. In piú, se la storia di questa società ha un senso, prende un significato, questo non può essere altro che quello riassunto dal concetto sociologico di cambiamento, cioè gli effetti differenziali nelle posizioni, generalmente organizzate in modo gerarchico, della struttura di relazioni che è la società.

C'è in questa visione un mito fondatore: *a*) la società come sistema integrato di cui si possono reperire i punti nodali, identificare le alterazioni e i cambiamenti, e vagliare quindi come sistema unificato; *b*) il reperimento delle alterazioni e dei cambiamenti locali permette d'inferire, nonostante la confusione, l'accavallamento e la disparità delle relazioni, ciò che accadrà al livello della società globale, ossia di passare dalla o dalle parti al tutto. La fragilità di questo mito non ha bisogno d'essere evidenziata. Basti dire che nessuna società è integrata da un principio unico, sia questo, come credeva Marx, il sistema dei rapporti economici e dei rapporti di scambio, siano i rapporti sociali mediati dalla cultura (Sorokin), sia, infine, il sistema dei valori (Parsons). Ragion per cui nessuna società è analizzabile in termini di sistema unificato, e peraltro non si sa come passare dalla parte al tutto, dalla decisione individuale alle scelte collettive, benché si cominci a ben conoscere il funzionamento dei meccanismi produttori d'effetti perversi.

I teorici della società postindustriale credono d'aver localizzato (ma non dicono come) le alterazioni e i cambiamenti che fanno di quella società qualcosa di diverso dalla società industriale. Le alterazioni sono riscontrabili nella modificazione della popolazione attiva (accrescimento del terziario e del quaternario in virtú del principio di produttività differenziale), nella diffusione del macchinismo industriale (automatizzazione, robotizzazione, informatizzazione), nella produzione di servizi piuttosto che di beni a prezzi decrescenti, nel livello di vita non piú definito dalla quantità di beni, bensí dalla qualità della vita, misurata in termini di servizi, di vantaggi in materia di salute, educazione, tempo libero.

I cambiamenti delle capacità produttive osservabili in questa società a sviluppo accelerato e a sviluppo autosostenuto nell'ordine economico (spostamento dalle industrie di trasformazione ai servizi), nell'ordine tecnologico (la scienza come burocrazia e materia prima) e nell'ordine socioprofessionale con la nascita d'una nuova classe centrale, quella degli specialisti e dei tecnici, e con l'introduzione d'un nuovo principio di stratificazione – questi cambiamenti hanno dato un'autonomia relativa alla sfera politica e hanno rotto il rapporto fra la cultura e le strutture sociali, col risultato che l'economia funziona governata dal principio di razionalità, la politica da quello di centrifugazione e la cultura da quello di mimesi. Queste contraddizioni rendono l'elaborazione del consenso difficoltosa e i conflitti numerosi e disparati; le condizioni di vita e l'esperienza vissuta, fattori determinanti nella costruzione e nell'interpretazione della realtà sociale, nella riduzione della natura, della tecnica, della cultura, saranno sentiti e vissuti come rapporti tra persone, cioè come mondo sociale.

Le alterazioni e i cambiamenti non sono però cosí univoci e rigidi come questa interpretazione lascia credere. I rapporti fra i diversi elementi individualizzati come novità assolute della società postindustriale sono poi troppo poco trasparenti perché se ne possano trarre delle conclusioni di carattere globale. Piuttosto che discutere i diversi punti (peraltro largamente dibattuti e popolarizzati dalla pubblicistica contemporanea), qui si vuole accennare al grande problema cruciale delle società attuali, al fenomeno del *baby flop*. In che consiste questo fenomeno? Consiste nella caduta brutale della natalità. In Europa si è passati da un tasso di crescita della popolazione dell'8 per cento nel 1965 all'1,6 per cento nel 1975. In Germania la popolazione diminuisce al ritmo di 2 per cento all'anno e la classe d'età di piú di sessantacinque anni rappresenta il 15 per cento dell'intera popolazione. Negli altri paesi europei un'analoga regressione dovrebbe avvertirsi a partire dal 1995, quando gli effetti del *baby boom* del dopoguerra saranno esauriti. Le proiezioni demografiche finora effettuate, anche considerandole come semplici ordini di grandezza, sono molto nere. Le regioni industriali del mondo da 1034 milioni d'abitanti nel 1970 passerebbero a 1557 milioni nel 2125, mentre le regioni insufficientemente sviluppate da 2537 milioni a 10 709. L'Europa passerebbe da 459 milioni d'abitanti nel 1970 a 586 nel 2125, mentre la Russia da 243 milioni a 399. Queste cifre indicano che le società industriali non arrivano piú a rimpiazzare le vecchie generazioni, a supplire stazionariamente con le nascite alle morti. La caduta della natalità, fenomeno antico in Europa, si è sviluppata indipendentemente

dalla legislazione vigente. In Europa, negli Stati Uniti, in Canada, in Australia, in Nuova Zelanda i tassi medi di mortalità e di fecondità sono analoghi. Peraltro analoghi sono gli indici per le donne nate a partire dalla fine del XIX secolo: dappertutto due figli per donna. C'è stato un aumento di 2,6 figli, ma le generazioni nate dopo il 1935, feconde dal 1960, hanno accusato anch'esse la caduta verticale. È stato calcolato che la discendenza finale per donna avendo raggiunto la fecondità forte, è di 2,3 per quelle nate nel 1940 e di 2,1-2,0 per quelle nate nel 1950. La caduta della fecondità è stata riscontrata in tutti i settori e strati sociali. L'uniformazione dei comportamenti in materia è il fenomeno piú evidente. La caduta della natalità è andata di pari passo con l'abbassamento spettacolare della mortalità, con l'aumento quindi delle speranze di vita, con l'accrescimento del peso delle persone anziane.

Questo processo d'invecchiamento generale si ripercuote sulla composizione della popolazione attiva. La crescita spettacolare dei servizi incentivata dallo sviluppo delle attività amministrativo-statuali e dell'educazione-insegnamento-formazione comincia ad essere rallentata dalla flessione nei quozienti di natalità. La crisi dell'impiego nelle attività legate alla prima infanzia e nell'insegnamento è già netta, ma avrà contorni nitidissimi dopo il 1985. L'invecchiamento della popolazione attiva accelererà la terziarizzazione di molte attività del settore secondario e avrà conseguenze sociali inattese, imprevedibili al livello dell'organizzazione della società e al livello delle mentalità e delle sensibilità. Il reddito degli attivi basterà a finanziare le pensioni, la sanità, l'animazione delle persone anziane? La massa considerevole di vecchi accrescerà il numero d'amministrazioni incaricate della terza e della quarta età, ma sarà possibile finanziarle attraverso una fiscalità che ha raggiunto punte già elevatissime? L'invecchiamento generale della popolazione sarà dunque l'invecchiamento della società? In quest'ultimo caso, le capacità d'invenzione, di rinnovamento, di trasformazione saranno sminuite?

Da un punto di vista strettamente demografico, la popolazione attiva avrà tassi soddisfacenti sino al 1985, meno interessanti sino al 1990, nettamente carenti dopo. La percentuale della popolazione inattiva (fanciulli e vecchi, pensionati) che toccava il 58 per cento della popolazione globale, passerà al 52 per cento nel 1995. Tra il 2015 e il 2050 questa percentuale raggiungerà quota 56 per cento nei paesi europei ricchi. Sulla base di questi dati e dell'esperienza storica delle società rurali con forte percentuale di persone anziane si potrebbe paventare l'invecchiamento della società. Senonché la vecchiaia d'oggi è assolutamente incomparabile a quella di appena sessant'anni or sono. Le condizioni fisiche e psicologiche degli appartenenti alla terza età sono tali che essi possono partecipare a numerose attività produttive e non produttive, nella misura in cui, tuttavia, le modulazioni nell'accesso alle pensioni e nelle ore di lavoro ridurranno le attuali disparità davanti alla morte e renderanno piú egualitarie le opportunità di godimento effettivo della pensione. Non bisogna trascurare il fatto che la riduzione della popolazione economicamente attiva, la caduta della natalità, l'aumento delle persone anziane avvengono in un'epoca in cui la disoccupazione, l'inflazione e il disordine monetario investono tutte le comunità nazionali. Dal

1973, inizio della crisi petrolifera, la crescita economica è stata spezzata. Le politiche economiche di rilancio non sono riuscite a bloccare l'inflazione e la disoccupazione galoppanti, e ciò malgrado la recessione e la stabilizzazione dei prezzi all'importazione (materie prime e petrolio) e malgrado il fatto che i tassi di crescita delle retribuzioni e degli aggregati monetari siano stati mantenuti entro limiti relativamente moderati. I corsi delle divise e dell'oro e gli indici della borsa espressi in franchi svizzeri (attualmente la moneta forte e sicura) mostrano meglio di qualunque discorso quale sia la situazione economica attuale (cfr. tabb. 1-5).

Le difficoltà monetarie e la bilancia dei pagamenti hanno inoltre reso piú acuta la crisi che le società ricche attraversano e piú infide le previsioni post-industriali e delle società opulente. L'immagine d'una società creatrice di relazioni sociali, accumulante conoscenze e amministrante saperi; d'una società animata e gestita da produttori di scienza, dominante le contraddizioni fra individui e autorità, fra libertà e uguaglianza, fra consenso e contestazione, fra razionalità ideale e razionalità tecnico-strumentale – quest'immagine di società s'è venuta dissolvendo insieme con quella di società come bene comune. La società come riproduzione, adattamento, creazione e produzione di se stessa, la società come facoltà di trasformare e foggiare l'ambiente, la società come trama e creazione di rapporti sociali coscienti e ripetizione di rapporti incoscienti, come posta in lizza fra attori sociali alla ricerca continua di posizioni piú vantaggiose, tutto ciò ha valore d'immagine. La società è la risposta che si dà ai problemi dell'organizzazione dell'esistenza, dell'adattamento dell'uomo all'ambiente. I contenuti di questa risposta sono infiniti e ciascuno dipendente dalle relazioni che lo dotano di significati e di sensi. Questi significati aiutano a identificarsi, a rassicurarsi, a ridurre le incertezze, a controllare le ansie e i timori della realtà sociale e del flusso storico. Perciò ci si identifica in essi, si lotta per essi, si vuole imporli e farli valere, sopravvivere a noi stessi attraverso le istituzioni. Per ragioni opposte e altrettanto valide li si nega, li si contesta e si lotta contro le istituzioni che essi rappresentano. Questa lotta per organizzare l'esistenza, per vincere i timori, per assopire la fame e la sete, per soddisfare il senso d'assoluto, per vincere la paura della morte, fa la società, rende possibile la società. Non c'è vita senza società e le società sono forme particolari per risolvere i problemi della vita, dai piú semplici (come nelle società animali) ai piú complessi (come quelli presenti nelle società attuali).

15. Fine della concezione della società come cosa, come soggetto, come idea, come immagine, come totalità coerente? Riconoscimento del fatto che viviamo in una sociorganizzazione le cui significazioni possono essere diverse e molteplici e di cui nessuna è mai assoluta? Un dato è comunque certo: la società è un tipo e un modo d'organizzazione della coesistenza, connessi a condizioni naturali e situazioni storiche date e a una rete di ragioni simboliche, di significati immaginari, mediante i quali si compone e si forma quella coesione specifica che permette agli individui di riconoscersi, di pensare e di agire.

L'immagine d'una società centro unificante e gerarchizzante si sta dileguan-

Tabella 1.
Corso delle divise in rapporto al franco svizzero (fine 1974 = 100).

	1971	1972	1973	1975	1976	1977	1978	1979	1980
Australia	133,1	137,4	138,6	95,7	76,6	66	53,4	50,3	59,4
Belgio	124,1	121,6	111,8	94,8	97,0	87,5	80,3	80,7	79,6
Canada	150,4	145,8	124,6	100,0	93,9	71,2	52,7	52,3	57,3
Francia	130,3	128,1	120,0	102,8	86,4	75,1	67,9	68,9	67,9
Germania	112,6	110,8	113,2	94,5	97,9	90,1	83,9	86,8	85,2
Giappone	144,7	145,2	134,9	101,7	98,6	98,8	97,3	77,1	101,6
Gran Bretagna	166,2	147,4	125,5	89,0	70,1	64,2	55,1	59,1	69,9
Hongkong	121,1	115,8	114,0	92,3	92,8	76,7	63,5	56,7	60,4
Italia	166,4	163,6	135,1	98,2	71,5	59,1	49,5	50,0	48,2
Paesi Bassi	117,5	114,3	112,2	95,8	97,6	86,8	80,7	81,8	81,3
Spagna	128,9	129,1	124,4	96,5	78,7	54,8	50,4	52,4	48,5
Stati Uniti	152,5	146,7	126,5	102,7	95,7	78,6	63,4	61,9	68,5
Svezia	128,3	126,8	113,3	96,0	95,3	69,2	60,5	61,2	64,2
Lingotto d'oro									
in franchi	35,3	50,3	74,8	76,7	68,7	68,9	75,3	170,2	214,7
in dollari per oncia	23,3	34,5	59,5	74,8	72,2	88,3	118,0	276,3	313,6

Tabella 2.
Corso delle divise in rapporto al dollaro (fine 1974 = 100).

	1971	1972	1973	1975	1976	1977	1978	1979	1980
Australia	89,8	96,1	112,1	94,7	81,8	86,0	86,7	83,3	89,1
Belgio	80,5	82,0	87,4	91,3	100,4	109,8	125,3	128,9	115,2
Canada	98,9	99,6	99,5	97,5	98,2	90,6	83,6	84,8	83,9
Francia	85,1	86,7	94,4	99,1	89,4	94,4	106,3	110,5	98,6
Germania	73,7	75,2	89,2	91,8	101,9	114,5	131,8	139,8	124,1
Giappone	95,6	99,6	107,5	98,6	102,8	125,4	154,6	125,5	149,4
Gran Bretagna	108,7	100,0	98,9	86,2	72,5	81,1	86,6	94,5	101,6
Hongkong	79,4	78,9	90,2	89,8	96,9	97,5	100,1	91,3	88,1
Italia	109,4	111,5	106,8	95,0	74,2	74,5	78,3	80,8	70,5
Paesi Bassi	77,0	76,2	88,8	93,2	102	109,9	127,3	131,8	118,5
Spagna	85,4	88,8	98,9	93,8	82,0	69,7	80,3	85,4	71,3
Svezia	84,0	86,0	88,9	93,0	98,9	87,4	95,0	98,3	93,0
Svizzera	64,9	67,3	78,3	97,0	103,7	127,0	156,8	159,3	144,3

Tabella 3.
Indici della borsa espressi in franchi svizzeri (fine 1974 = 100).

	1971	1972	1973	1975	1976	1977	1978	1979	1980
Australia	127,2	278,1	204,3	142,1	110,6	105,6	97,1	124,7	202,5
Belgio	135,3	166,1	158,0	111,7	104,8	90,0	88,7	93,5	75,5
Canada	163,8	193,8	159,6	103,2	100,8	77,9	70,6	97,6	119,7
Francia	165,6	190,5	173,5	134,4	93,7	76,2	101,0	119,9	128,9
Germania	125,7	142,4	113,3	128,2	122,6	122,3	121,7	111,4	107,0
Giappone	102,3	197,0	151,5	115,5	128,3	125,3	152,2	132,0	187,0
Gran Bretagna	490,8	461,5	267,6	207,2	152,5	192,2	160,8	151,7	205,5
Hongkong	241,5	570,6	288,9	188,9	242,2	181,1	183,9	291,4	520,2
Italia	184,9	196,0	189,7	92,8	62,5	37,6	38,9	47,1	94,8
Paesi Bassi	147,2	198,8	157,8	109,0	111,1	97,7	93,4	90,2	90,1
Spagna	96,7	128,1	139,1	100,3	58,6	27,5	22,5	19,6	19,3
Stati Uniti	220,2	242,6	174,6	142,0	156,1	106,0	82,8	84,2	107,1
Svezia	126,1	146,6	122,4	122,3	121,5	72,6	70,9	69,9	111,7
Svizzera	169,6	119,7	155,7	142,4	149,3	156,9	151,5	163,3	168,3
Miniere d'oro	12,5	39,8	73,5	59,9	23,8	24,2	22,1	44,9	80,7
Lingotto	35,3	50,3	74,8	76,7	68,7	68,9	75,3	170,2	214,7

Tabella 4.
Indici della borsa espressi in dollari (fine 1974 = 100).

	1971	1972	1973	1975	1976	1977	1978	1979	1980
Australia	152,0	194,5	165,2	140,6	118,1	137,6	157,6	206,6	303,7
Belgio	87,8	112,0	123,5	107,6	108,4	113,0	138,3	149,3	109,2
Canada	107,7	132,4	127,5	100,6	105,5	99,1	112,0	158,3	175,3
Francia	108,2	128,9	136,5	129,5	97,0	95,8	158,2	192,4	187,1
Germania	82,3	96,6	89,3	124,6	127,6	155,4	191,1	179,4	155,9
Giappone	67,6	135,2	120,7	112,0	133,7	159,0	241,8	214,9	275,0
Gran Bretagna	321,0	313,1	210,9	200,7	157,7	242,8	252,7	242,5	298,7
Hongkong	158,3	388,7	228,6	183,7	252,9	230,2	289,9	469,3	758,8
Italia	121,5	133,6	150,0	89,8	64,9	47,4	61,5	76,1	138,6
Paesi Bassi	96,5	132,5	132,5	121,3	116,1	123,7	147,3	145,4	131,4
Spagna	64,1	88,1	110,6	97,5	61,0	34,9	35,9	31,9	28,3
Svezia	82,6	99,4	96,0	118,5	126,1	91,7	111,3	112,3	127,8
Svizzera	110,1	80,6	121,9	138,1	154,8	199,3	237,6	260,1	242,8
Miniere d'oro	14,5	27,0	58,0	58,0	24,6	30,6	34,6	71,8	117,3

Tabella 5.
Corsi delle divise e dell'oro in rapporto al franco svizzero (media annuale).

	Belgio (*100 Bfr*)	*Canada* (*1 C$*)	*Francia* (*10 000 FF*)	*Francia* (*100 FF*)	*Germania* (*100 DM*)	*Giappone* (*100 Y*)	*Gran Bretagna* (*1 £*)	*Italia* (*100 £*)	*Paesi Bassi* (*100 Fl*)	*Spagna* (*100 Ptas*)	*Svezia* (*100 Skr*)	*Usa* (*1 US$*)	*Oro* (*lingotto*)
1945	9,79	3,88	865		–	–	17,29	4,29	161,7	39,2	102,1	4,29	4 735
1946	9,77	4,06	359		–	–	17,25	1,90	161,3	39,1	118,9	4,28	4 779
1947	**9,77**	**4,27**	**359**		**–**	**–**	**17,25**	**0,75**	**161,3**	**39,1**	**118,9**	**4,28**	**4 774**
1948	**9,77**	**4,27**	**163,6**		**128,4**	**–**	**17,25**	**0,75**	**161,3**	**39,1**	**118,9**	**4,28**	**4 777**
1949	**9,15**	**4,16**	**144,7**		**113,9**	**1,19**	**14,65**	**0,71**	**133,0**	**39,2**	**106,0**	**4,29**	**4 928**
1950	8,61	3,97	123,6		102,9	1,20	12,10	0,69	113,7	31,6	83,4	4,32	4 823
1951	8,61	4,12	129,3		103,2	1,20	12,14	0,69	114,1	22,6	83,7	4,34	4 844
1952	8,59	4,41	123,4		102,8	1,20	12,06	0,69	113,7	19,72	83,4	4,32	4 810
1953	8,58	4,36	122,5		102,1	1,19	12,06	0,69	113,0	19,58	82,8	4,29	4 811
1954	8,57	4,41	122,5		102,1	1,19	12,04	0,69	113,1	19,58	82,8	4,29	4 830
1955	8,76	4,34	124,9		104,2	1,19	12,23	0,70	115,1	19,57	84,4	4,29	4 830
1956	8,77	4,35	124,4		104,4	1,19	12,23	0,70	114,9	19,57	84,4	4,29	4 823
1957	8,72	4,47	115,9		104,3	1,19	12,24	0,70	115,0	10,21	84,6	4,29	4 817
1958	8,77	4,42	103,7		104,4	1,19	12,23	0,70	115,5	10,21	84,4	4,29	4 839
1959	8,65	4,51		88,1	103,4	1,20	12,14	0,70	114,5	7,18	83,5	4,32	4 878
1960	8,66	4,45		88,0	103,5	1,20	12,13	0,70	114,5	7,18	83,6	4,32	4 899
1961	8,66	4,26		88,0	108,4	1,19	12,10	0,70	120,0	7,18	83,6	4,32	4 883
1962	8,69	4,04		88,2	108,1	1,20	12,14	0,70	120,0	7,21	83,9	4,32	4 882
1963	8,66	4,00		88,2	108,4	1,19	12,10	0,70	120,0	7,21	83,3	4,32	4 876
1964	8,68	4,00		88,1	108,6	1,20	12,06	0,69	119,7	7,20	83,8	4,32	4 874
1965	8,72	4,01		88,3	108,3	1,20	12,10	0,69	120,2	7,21	83,9	4,33	4 890
1966	8,68	4,01		88,0	108,2	1,19	12,08	0,69	119,5	7,21	83,7	4,33	4 893
1967	8,71	4,01		88,0	108,6	1,20	11,90	0,69	120,1	7,21	83,8	4,33	4 898
1968	8,64	4,00		87,2	109,1	1,21	10,33	0,69	119,2	6,18	83,5	4,32	5 431
1969	**8,60**	4,00		83,1	110,0	1,20	10,31	0,69	119,0	6,16	83,4	4,31	5 959
1970	**8,68**	4,13		78,0	118,2	1,20	10,32	0,69	119,2	6,15	83,1	4,31	4 984
1971	**8,45**	**4,07**		**74,7**	**118,1**	**1,18**	**10,04**	**0,67**	**117,6**	**5,92**	**80,5**	**4,12**	**5 396**
1972	7,67	3,85		75,7	119,7	1,24	9,55	0,65	119,0	5,94	80,1	3,82	7 217
1973	8,10	3,11		70,7	119,0	1,15	7,65	0,54	112,8	5,36	72,2	3,13	9 977
1974	7,64	3,05		61,9	115,0	1,02	6,97	0,46	110,7	5,16	67,1	2,98	15 223
1975	7,025	2,539		60,26	104,99	0,870	5,72	0,395	102,14	4,501	62,22	2,584	13 273
1976	6,478	2,534		52,33	99,31	0,839	4,51	0,301	94,60	3,73	57,39	2,498	9 893
1977	6,699	2,262		48,85	103,35	0,895	4,19	0,272	97,80	3,17	53,83	2,402	11 354
1978	5,668	1,566		39,55	88,78	0,851	3,42	0,210	82,43	2,33	39,46	1,786	11 039
1979	5,671	1,420		39,05	90,70	0,763	3,53	0,200	82,85	2,48	38,77	1,663	16 924
1980	5,729	1,432		39,62	92,14	0,743	3,90	0,196	84,27	2,13	39,55	1,674	32 761

do, e con essa il fantasma d'una società unificata, con un centro, lo Stato, agente privilegiato del cambiamento e del funzionamento, e con forze produttive fonte di progresso sociale. A poco a poco si prende coscienza che ciò che fa la società e rende possibile la storia è questa facoltà primordiale di creare relazioni tra elementi diversi, da cui emergono poi l'altro e il diverso; è questo fare creatore che fa e rifà perpetuamente le sue proprie istituzioni e crea continuamente spazi d'autonomia indefiniti e aperti, individui distinti e gruppi umani differenti con culture contrastanti. Tutto ciò ha scosso profondamente l'edificio della disciplina che si pretendeva la scienza e la coscienza della società: la sociologia. La morte dell'idea di società prelude alla scomparsa della sociologia come pratica conoscitiva autonoma? Un tale problema è certamente di difficile soluzione. Quello che per il momento può dirsi, facendo astrazione dai dibattiti sulla natura di scienza e sull'oggetto della disciplina, è questo: esiste un'infinità di maniere per trascrivere le esperienze sociali, per esprimerle e interiorizzarle. Benché sia fatuo ridurre le differenze all'identità, si possono pure analizzare queste infinità di maniere in termini di discorso. Se si fa ciò si scopre allora che la ragione vigente nelle sociologie segue regole informulabili in maniera logico-matematica. D'altronde succede la stessa cosa nelle scienze dette esatte, quando esse formulano i loro discorsi in una lingua naturale. Chaïm Perelman ha mostrato quanto sia difficile ricorrere alla prova sperimentale o alla prova per calcolo allorché trattasi di fatti sociali, di deliberazioni, di discussioni, di decisioni e di scelte. La ragione deliberativa affonda le radici nel pensiero argomentativo e, contrariamente al pensiero dimostrativo, ricorre obbligatoriamente ai metodi non deduttivi e non formali. Il ragionamento sociologico si rileva maggiormente dall'argomentazione che dalla dimostrazione praticata nei sistemi assiomatici formalizzati. Certo, è possibile individuare strutture persino nei miti e negli immaginari, e a queste strutture dare una forma logico-matematica, senonché si deve restare pur sempre all'interno d'un sistema formalizzato supponente un linguaggio artificiale e immutabile, o comunque presupponente il paradigma di Boole.

Si sa che lo scarto fra l'algebra di Boole e il pensiero naturale è grande e che peraltro il pensiero naturale non è mai fondamentalmente irrazionale. Dicendo ciò non s'intende affatto affermare l'esistenza di diverse ragioni; s'afferma soltanto che si costruisce la realtà da punti di vista diversi come verità sempre connessa a territori locali.

La scienza, come corpo di conoscenze elaborato in Occidente dall'epoca di Galileo, oggi appare come un sapere fra tanti altri, una faccia del poliedro della conoscenza. I suoi progressi sono considerevoli. Essa procede per approssimazioni successive e attraverso modelli costantemente superati; eppure quello che essa neglige, trascura o non arriva a prendere in conto esiste, e può essere conoscibile attraverso altri percorsi. La modellizzazione permette di fissare le forme dei fatti o dei processi, ma nient'altro che le forme. Queste forniscono talvolta schemi, ma la loro applicazione implica il ricorso al non formale. In altri termini, un sistema assiomatico formalizzato è sempre sprovvisto di soggetto e di criteri per la sua propria interpretazione. Per interpretare le forme, bisogna

allora ricorrere a proprietà esteriori alle forme, ossia a elementi non formali. Appunto perciò si può elaborare una molteplicità d'interpretazioni dello stesso sistema formale ma, ciò nonostante, se ne può utilizzare una e una sola alla volta. Ora, quando si deve interpretare il divenire, lo sviluppo, la genesi, le decisioni intellettuali e collettive, le scelte pubbliche e private, i comportamenti della vita quotidiana o le situazioni sociostoriche, questa univocità è inadeguata, anzi futile. La formalizzazione è impotente ad afferrare il senso; le significanze le sfuggono. In certi casi la forma è indispensabile per enucleare poi il senso, ma questo sfugge alla formalizzazione, a meno d'averlo posto all'inizio o di poterlo dedurre. Perché? Perché l'indeterminazione, l'ambiguità, la polivalenza, proprietà costitutive del senso, sono idiosincratiche al sistema formale; perché quest'ultimo è sottoposto sempre a un'organizzazione concettuale atemporale, indifferente alle pratiche simboliche e alle situazioni storico-sociali. Ora la sociologia è essenzialmente produzione di senso, di significanze; è un modo di produzione delle ragioni significanti delle società moderne. Dalla costruzione della realtà sociale alla produzione di informazioni, dalla descrizione dei processi sociali all'analisi dei sistemi sociali, la sociologia attribuisce, distribuisce, rappresenta, grazie all'interpretazione, sensi e significanze. E questi divengono poi le poste in gioco nei conflitti fra attori sociali, le fondamenta delle divisioni, le ragioni delle lotte. La sociologia è la scienza delle significazioni sociali, delle ragioni simboliche. Le ricerche semiologiche mostrano che le rappresentazioni nascono dall'unione dei significanti, dalla connessione specifica tra significanti e significati, ormai differenziati. Trattasi della funzione simbolica generale che è all'origine dell'acquisizione del linguaggio e dei segni collettivi. Mercé la funzione simbolica tutti i sistemi di rappresentazione, linguistici e non linguistici, arrivano a designare classi d'azioni e d'oggetti, cioè a produrre significanze individuali o sociali. La sociologia è nel cuore dei processi di produzione e di riproduzione delle rappresentazioni, e per ciò stesso è anzitutto discorso, attività verbale. È qui è importante, quindi, conoscere le norme del discorso sociologico, le quali sono analoghe a quelle del pensiero argomentativo. Se le costruzioni sociologiche sono prodotte da norme analoghe a quelle del pensiero argomentativo e sono la presa di coscienza, la generalizzazione di atti per cosí dire quotidiani, allora è indispensabile ricercare in questo stesso discorso gl'indici che permettono di scoprire i meccanismi di funzionamento della ragione simbolica e significante. È certo che si schematizza l'informazione quando si costruisce un insieme significativo e si effettuano operazioni di determinazione, di costruzione d'oggetti, di predicazione, d'accettabilità e di coesione. Come qualsiasi altra argomentazione, la teoria sociologica si rivolge a un uditorio, e per ciò stesso implica interventi accettabili, operazioni di chiarimento, ideologie comprensibili e presuppone un consenso e competenze legate alle situazioni nelle quali essa stessa si produce in funzione di prospettive finalizzate.

Quanto sopra spiega perché non esistono teorie sociologiche unificate e inglobanti; perché non vi sono soluzioni sociologiche definitive ai problemi sociali e a quelli dell'organizzazione sociale; perché le questioni sociali cambiano o risorgono alla mercé delle schematizzazioni, dei punti di vista, dei progetti

sociali mutevoli; perché i concetti e le nozioni della sociologia sono sovente delle metafore. Per tutte queste ragioni, non c'è in sociologia corrispondenza biunivoca tra i «fatti» e le proposizioni teoriche; appunto perciò si formulano proposizioni non equivalenti secondo le regioni e le epoche, secondo le situazioni e le condizioni particolari e specifiche. Legate alle attività pratico-cognitive degli uomini e dei gruppi sociali, le teorie sociologiche, mutevoli e provvisorie, generano «fatti», ma non corrispondono mai «ai fatti», non sono provate se non dai «fatti» prodotti da esse stesse. La sociologia è prigioniera d'un universo semantico la cui chiusura è assoluta. Forse la morte dell'idea di società, la scomparsa dell'immagine della società riporterà la sociologia allo studio dei veri problemi, quelli che sono alla base dell'istituzione stessa delle formazioni sociali, e favorirà cosí la nascita di un'autentica scienza della società. [G. B.].

Altmann, S. A.
1965 (a cura di) *Japanese Monkeys. A Collection of Translations*, Edmonton, Atlanta Ga.
1967 (a cura di) *Social Communication among Primates*, University of Chicago Press, Chicago.

Anonimo
1765*a* «Société (Morale)», in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot..., et quant à la Partie Mathématique, par M. d'Alembert...*, Briasson, David, Le Breton, Durand, Paris 1751-65, vol. XV, pp. 252-58 (trad. it. in *Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*, antologia, Laterza, Bari 1968, pp. 841-61).
1765*b* «Société civile», *ibid.*, p. 259.

Antoine, G.
1981 *Liberté, égalité, fraternité ou les fluctuations d'une devise*, Unesco, Paris.

Aron, R.
1962 *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Gallimard, Paris (trad. it. Comunità, Milano 1965).
1964 *La lutte des classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Gallimard, Paris (trad. it. Comunità, Milano 1967).
1965 *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris (trad. it. Comunità, Milano 1973).
1966 *Trois essais sur l'âge industriel*, Plon, Paris.
1969 *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Calmann-Lévy, Paris.

Bell, D.
1973 *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York.
1976 *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, New York (trad. it. parziale Biblioteca della libertà, Torino 1978).

Benveniste, E.
1952 *Communication animale et langage humain*, in «Diogène», I; ora in *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966 (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1971, pp. 70-77).
1963 *Coup d'œil sur le développement de la linguistique*, in «Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes Rendus des Séances»; ora *ibid.* (trad. it. *ibid.*, pp. 27-41).

Berthoud, G.
1980 *Le piège des besoins*, in «Cahiers de l'Institut universitaire d'études du développement», n. 11, pp. 157-78.

Bossuet, J.-B.
[1700-704] *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, Cot, Paris 1709; ed. Droz, Genève 1967.

Chapple, E. D.
1970 *Culture and Biological Man. Explorations in Behavioral Anthropology*, Holt, Rinehart and Winston, New York.

Chauvin, R.
1961 *Le comportement social chez les animaux*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. Edizioni Paoline, Catania 1962).
1963 *Les sociétés animales, de l'abeille au gorille*, Plon, Paris (trad. it. Bompiani, Milano 1972).
1969 *Le monde des fourmies. Un univers de science-fiction*, Plon, Paris (trad. it. Feltrinelli, Milano 1976).
1974 *Les sociétés les plus complexes chez les animaux*, in «Communications», n. 22, pp. 63-71.

Clastres, P.
1974 *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Minuit, Paris (trad. it. Feltrinelli, Milano 1977).
1980 *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, Paris.

Dagneli, P.
1960 *Contribution à l'étude des communautés végétales par l'analyse factorielle*, in «Bulletin du service de la carte phytogéographique», n. 1, pp. 7-71, e n. 2, pp. 93-195.

De Vore, B. I.
1965 (a cura di) *Primate Behavior: Field Studies of Monkeys and Apes*, Holt, Rinehart and Winston, New York.

Dumont, L.
1966 *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris.
1977 *Homo aequalis. Génèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris.

Durkheim, E.
1924 *Sociologie et philosophie*, Alcan, Paris (trad. it. in *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Comunità, Milano 1963, pp. 135-221).

Frisch, K. von
1965 *Tanzsprache und Orientierung der Bienen*, Springer, Berlin.

Galbraith, J. K.
1958 *The Affluent Society*, Houghton Mifflin, Boston (trad. it. Comunità, Milano 1963).

Gluckman, M.
1956 *Custom and Conflict in Africa*, Free Press, Glencoe Ill.
1962 (a cura di) *Essays on the Ritual of Social Relations*, Humanities Press, New York (trad. it. Officina, Roma 1972).
1963 *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Cohen and West, London.
1965 *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Blackwell, Oxford (trad. it. Boringhieri, Torino 1977).

Guinochet, M.
1955 *Logique et dynamique du peuplement végétal. Phytogéographie, phytosociologie biosystématique, applications agronomiques*, Masson, Paris.
1973 *Phytosociologie*, Masson, Paris.

Locke, J.
1690 *Two Treatises of Government*, Churchill, London (trad. it. Utet, Torino 1960).

Macpherson, C. B.
1962 *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. Isedi, Milano 1973).

Mannucci, C.
1967 *La società di massa. Analisi di moderne teorie sociopolitiche*, Comunità, Milano.

Montesquieu, Ch.-L. de Secondat de
[1725-26?] *Essai touchant les loix naturelles et la distinction du juste et de l'injuste*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, vol. III, Nagel, Paris 1955, pp. 195-96.
1748 *De l'Esprit des loix...*, Barrillot et fils, Genève (trad. it. Utet, Torino 1965²).

Morin, E.
1973 *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, Paris (trad. it. Bompiani, Milano 1974).
1980 *La méthode*, II. *La vie de la vie*, Seuil, Paris.

Morris, D.
1967 *Primate Ethology*, Aldine, Chicago.

Moscovici, S.
1968 *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Flammarion, Paris.
1972 *La société contre nature*, Union générale d'éditions, Paris (trad. it. Astrolabio-Ubaldini, Roma 1973).
1974 *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Union générale d'éditions, Paris.

Murdock, G. P.
1949 *Social Structure*, Macmillan, New York (trad. it. Etas Kompass, Milano 1971).

Pfeiffer, J. E.
1969 *The Emergence of Man*, Harper and Row, New York (trad. it. Mondadori, Milano 1971).

Piaget, J.
1932 *Le jugement moral chez l'enfant*, Presses Universitaires de France, Paris 1969³ (trad. it. Giunti-Barbera, Firenze 1972).
1947 *La psychologie de l'intelligence*, Colin, Paris (trad. it. Giunti-Barbera, Firenze 1967⁵).
1967 *Etudes sociologiques*, Droz, Genève 1977³.
1976 *Le comportement, moteur de l'évolution*, Gallimard, Paris.

Poulalion, G.
1975 *Revenu et consommation discrétionnaires*, Droz, Genève.

Quezel, P., e Verdier, P.
1953 *Les méthodes de la phytosociologie sont-elles applicables à l'étude des animaux?*, in «Vegetatio», V, pp. 165-81.

Rosanvallon, P.
1979 *Le capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique*, Seuil, Paris.

Rousseau, J.-J.
1762 *Du contrat social*, Rey, Amsterdam (trad. it. Einaudi, Torino 1971³).

Sahlins, M.
1972 *Stone Age Economics*, Aldine, Chicago (trad. it. Bompiani, Milano 1980).
1976*a* *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago.
1976*b* *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology*, University of Michigan Press, Ann Arbor Mich.

Terray, E.
1969 *Le marxisme devant les sociétés primitives*, Maspero, Paris (trad. it. Savelli, Roma 1975³).

Thorpe, W. H.
1974 *Animal Nature and Human Nature*, Methuen, London.

Touraine, A.
1969 *La société post-industrielle*, Denoël, Paris (trad. it. Il Mulino, Bologna 1970).
1973 *Production de la société*, Seuil, Paris (trad. it. Il Mulino, Bologna 1975).

Turnbull, C. M.
1965 *The Wayward Servants: the Two Worlds of the African Pygmies*, Natural History Press, New York.
1972 *The Mountain People*, Simon and Schuster, New York (trad. it. Rizzoli, Milano 1977).

Wachtel, N.
1971 *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Gallimard, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1978²).

Wilson, E. O.
1971 *The Insect Societies*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass. (trad. it. Einaudi, Torino 1976).
1975 *Sociobiology: the New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge Mass. (trad. it. Zanichelli, Bologna 1979).

Young, J. Z.
1971 *An Introduction to the Study of Man*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. Boringhieri, Torino 1974).

Zazzo, R.
1974 *L'attachement*, in D. Anzieu e altri, *L'attachement*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, pp. 20-54.

Espressione fra le piú ricorrenti nel **linguaggio** comune (cfr. **luogo comune**), può riferirsi al mondo umano (cfr. **homo, uomo**) come a quello **animale** o a quello **vegetale**. In quanto 'società umana' ha significato l'umanità in genere come l'insieme di tutti gli uomini, mentre come insieme di nazioni (cfr. **nazione**), ciascuna composta da piú famiglie (cfr. **famiglia**) e ciascuna con i propri diritti (cfr. **diritto, istituzioni, stato**) è ciò che Bossuet chiamava **società civile**. Intesa in epoca romana come prodotto di una unione volontaria (cfr. **patto**) tra singoli e gruppi (cfr. **gruppo**) e ancor prima come l'**ambiente** naturale degli uomini (cfr. **natura/cultura**), in tempi piú recenti ha preso a indicare l'unione stessa, la somma dei rapporti tra individui anziché la somma degli individui, una somma di rapporti tuttavia non casuale ma naturalmente o storicamente determinata (cfr. **storia**). In questi sensi sono state individuate molteplici forme di società, primitiva (cfr. **primitivo**), feudale, capitalistica (cfr. **capitale**), ecc., divisibili ciascuna in caste (cfr. **casta**) e/o **classi**, in base a criteri politici (cfr. **politica**), politico-militari (cfr. **guerra**), economici (cfr. **economia**) o piú specificamente a seconda del modo di produrre (cfr. **formazione economico-sociale, produzione/distribuzione, reciprocità/ridistribuzione, industria, agricoltura**), delle forme di governo per le società statali (cfr. **democrazia/dittatura, egemonia/dittatura, libertà**), ecc.

Spazio sociale

L'uso di questa espressione non si basa – per chi scrive – su una preoccupazione di rinnovamento teorico ma, piú semplicemente, sul proposito di mettere a fuoco la dinamica delle società osservate, non sufficientemente messa in luce dal concetto di cultura proprio a causa di una sua certa staticità. Si tratta, infatti, di individuare e poi di disporre di uno strumento concettuale capace, da un lato, di tradurre i diversi sistemi di relazioni interne ed esterne che animano e caratterizzano ogni società e, dall'altro, di confrontare tra loro le varie società con il fine – ancor oggi piú speranza che realtà prossima – di poter pervenire all'enucleazione di una tipologia generale che renda conto delle dinamiche.

L'origine del termine si può far risalire a Durkheim con ogni probabilità; tuttavia nel tempo esso ha assunto un contenuto diverso. Nei rari passi delle *Formes élémentaires de la vie religieuse* [1912] in cui Durkheim impiega questa locuzione, «sociale» rappresenta solo un attributo destinato a precisare il contesto della categoria «spazio», oggetto specifico del suo interesse. A dimostrazione di ciò è il fatto che il fondatore dell'Ecole sociologique vi associa sempre la categoria «tempo», e su questa stessa via si muoveranno, ad esempio, autori fra loro diversi, come Granet e Evans-Pritchard, perché analoga è la preoccupazione che li guida. Cosí per Lévi-Strauss lo spazio sociale è «la maniera in cui i fenomeni sociali si distribuiscono sulla carta e le costanti che risultano da questa distribuzione» [1958, trad. it. p. 324]; con analoga accezione limitativa ne parla Leroi-Gourhan, per il quale lo spazio sociale risponde a una delle funzioni dell'habitat: «Fornire un inquadramento al sistema sociale» [1964-65, trad. it. p. 374]. La maniera in cui lo spazio sociale viene inteso è, del resto, posta assai bene in evidenza in tali testi nelle illustrazioni, dove appunto graficamente la società viene «distesa» su un'unica superficie.

Definizioni di questo tipo presentano il vantaggio di non discostarsi troppo dall'uso non formalizzato che è corrente fra architetti e urbanisti o fra geografi ed etnologi; l'uso ristretto individua con immediatezza l'iscrizione al suolo e al paesaggio di una organizzazione sociale. Ma gl'inconvenienti non sono da meno; questo spazio, privo di una sua definizione, diventa un che di generico perdendo tutta la sua efficacia come strumento d'analisi. Cosí per gli uni si identifica nello spazio abitato (ridotto a volte alla stessa casa e ai suoi annessi, talaltra esteso alla totalità dell'agglomerato urbano, che può comprendere anche le moderne megalopoli), per altri nello spazio utilizzato, per altri ancora in una regione economica, ecc.

La necessità di uno strumento concettuale scaturisce, dunque, direttamente proprio dalla indeterminatezza con cui è stata a lungo usata tale espressione. Chi scrive si è imbattuto in questo problema durante la sua prima indagine sul campo (1949) e ha cercato di definire meglio tale termine quando, nel 1955, ha steso un rapporto su un'indagine svolta nel Madagascar [cfr. Condominas

1955]. Infine, in un seminario condotto nel 1975, ne ha proposto la seguente definizione: lo spazio sociale è lo spazio determinato dall'insieme dei sistemi di relazioni, caratteristico del gruppo considerato. Essa si presenta assai meno ristretta, quanto a significato, delle dizioni precedenti e, inoltre, si basa sul senso lato della parola spazio, per cui, ad esempio, l'habitat costituisce solo una parte dello spazio sociale, pur rappresentando uno dei suoi elementi culturali piú importanti. Si supera con ciò la limitazione dello spazio inteso come proprietà a due dimensioni (una superficie) e ci si avvicina alla prima definizione data al termine 'spazio' dal *Nouveau Petit Larousse*, dizionario d'uso corrente, che a questa voce dice: «Estensione indefinita che contiene tutti gli esseri estesi». E sarà bene non dimenticare anche che in francese il primo significato di 'spazio', al pari del latino *spatium* da cui direttamente proviene, designa un'estensione di tempo, il che gli conferisce quelle qualità dinamiche di cui si parlava in apertura. Aspetto che, in linea generale, pare non essere stato preso in considerazione con sufficiente attenzione in tutte le espressioni che, negli ultimi quindici anni circa, hanno spesso usato il termine 'spazio' seguito da un aggettivo, come, per esempio, 'spazio urbano'.

È bene segnalare altre due definizioni di spazio sociale assai vicine a quella appena proposta e comparse piú o meno nello stesso periodo: l'una è dovuta a Chombart de Lauwe [1972] e l'altra a Lefebvre [1974]. Esse differiscono tuttavia da quella proposta da chi scrive su un punto essenziale in quanto non tengono alcun conto della concezione del mondo del gruppo preso in esame: si tratta di una lacuna assai rilevante perché – come si vedrà in seguito – l'immagine del mondo costituisce senz'altro una delle componenti dello spazio sociale, se non altro come proiezione della società stessa. È quanto Durkheim e Mauss enunciano con chiarezza in *Quelques formes primitives de classification* [1903] quando sottolineano la stretta relazione esistente fra lo spazio delle relazioni sociali e lo «spazio mitico»: «Il centro dei primi sistemi della natura non è l'individuo, ma la società. È essa che si oggettiva, non l'uomo. Nulla è piú probante, a questo riguardo, del modo con cui gli indiani Sioux fanno entrare in qualche modo il mondo intero nei limiti dello spazio tribale»: da cui risalta «come lo stesso spazio universale non sia altro che il luogo occupato dalla tribú, ma indefinitamente esteso di là dai suoi limiti reali. È in virtú della stessa disposizione mentale che tanti popoli hanno posto il centro del mondo, "l'ombelico della terra", nella loro capitale politica o religiosa, cioè là dove si trova il centro della loro vita morale» (trad. it. p. 139). Che vi siano interazioni assai strette fra l'aspetto religioso e gli altri aspetti dello spazio sociale è cosa largamente risaputa: tutti conoscono l'importanza dei divieti circa l'organizzazione del lavoro sui terreni da dissodare o da non dissodare, sulle giornate da consacrare al riposo o al lavoro sancite da un calendario, da una morte o da attività sacrificali, cosí come esistono gesti e atti proibiti o prescritti in certe circostanze, ecc. E a tale proposito si farà cenno in seguito agli stretti legami che intercorrono tra sfera religiosa e sfera politica, sottolineando ad esempio come la credenza nella stregoneria abbia consentito di riportare in situazioni d'equilibrio le forze disgregatrici all'interno di un villaggio.

Ma le implicazioni dello spazio sociale non si fermano certo alla sfera religiosa o mitica; i dati ecologici e il sistema economico non vi figurano affatto in maniera secondaria ed è grazie a Marx che tutto ciò oggi appare indistintamente a tutti pienamente evidente. E a tal punto la riflessione sull'economico è divenuta uno degli assi portanti del pensiero che ci si può persino dimenticare di accennare all'autore del *Capitale*, come fa Firth in occasione della prefazione alla seconda edizione (1965) del suo *Primitive Polynesian Economy* [1939], in cui dice che il libro «volle originariamente essere un contributo a una teoria generale dell'antropologia economica ed un momento della mia descrizione ed analisi della società tikopia. Dopo aver pubblicato uno studio della struttura sociale, in particolare della struttura della parentela (*We, the Tikopia*, London 1936), analizzai la struttura economica, perché proprio nel loro contenuto economico meglio si evidenziavano molte relazioni sociali. Inoltre, la struttura sociale, in specie quella politica, dipendeva chiaramente da specifiche relazioni economiche risultanti dal sistema di controllo delle risorse. A queste relazioni erano legate a loro volta le attività religiose e le istituzioni della società...» (trad. it. p. 9).

La totalità dello spazio sociale è quindi fuori questione, semmai rimane in predicato la diversità del punto di vista da cui ci si pone rispetto a questi fatti sociali totali. Già Durkheim e Mauss avevano espresso con chiarezza il loro pensiero circa la categoria della totalità nel seguente passo: «Se la totalità delle cose è concepita come un sistema unico, ciò avviene in quanto la società è concepita nella stessa maniera. Essa è un tutto, o meglio, è il *tutto* unico al quale tutto è correlato. Cosí la gerarchia logica non è che un altro aspetto della gerarchia sociale e l'unità della conoscenza nient'altro che l'unità stessa della collettività, estesa all'universo» [1903, trad. it. pp. 136-37]. Quest'idea sarà ripresa e sviluppata in seguito da Mauss nel suo magistrale *Essai sur le don* [1923-24]: «Quelli di cui abbiamo tentato di descrivere il funzionamento costituiscono delle "totalità", dei sistemi sociali completi», e questo dopo l'«osservazione concreta della vita sociale» (trad. it. pp. 287-88). Quest'idea si esprimerà con maggior forza nel suo concetto di *fatto sociale totale*: «In questi fenomeni sociali "totali", come noi proponiamo di chiamarli, trovano espressione, a un tempo e di colpo, ogni specie di istituzioni: religiose, giuridiche e morali – queste ultime politiche e familiari nello stesso tempo –, nonché economiche, con le forme particolari della produzione e del consumo, o piuttosto della prestazione e della distribuzione che esse presuppongono; senza contare i fenomeni estetici ai quali mettono capo questi fatti e i fenomeni morfologici che queste istituzioni rivelano» [*ibid.*, p. 157].

1. *Alcuni aspetti dello spazio sociale.*

Si esamineranno anzitutto alcuni aspetti dello spazio sociale cogliendoli in culture diverse. Va tenuto presente che per ogni esempio l'aspetto considerato si inserisce assieme ad altri in un sistema complesso; per cui succederà frequen-

temente che nel parlare di uno di tali aspetti si faccia riferimento ad altri, alcuni dei quali finiranno col non apparire in una specifica rubrica proprio a causa del fatto che sono già stati trattati ampiamente da vari punti di vista.

1.1. Relazioni con lo spazio e con il tempo.

Spazio e tempo «ecologici» costituiscono, evidentemente, la base stessa dello spazio sociale: il primo offre le risorse da cui dipendono la vita e l'esistenza stessa del gruppo mentre il secondo l'anima, con il ritmo delle stagioni.

Troppo spesso avviene che l'esame dell'ambiente abitato e sfruttato da una società venga scisso da quello del tempo (clima ma anche cronologia che esso impone) per ragioni di comodità nell'esposizione dei fatti. Ne risulta una vera e propria frattura fra queste due nozioni che non corrisponde affatto al modo assai intrecciato in cui queste due categorie rappresentano un che di vissuto. La durata non costituisce qualcosa che si risolve al proprio interno; le risorse che porta evolvono e cambiano a seconda del ciclo annuale e col passare stesso degli anni. Per l'agricoltore vi è un periodo per la semina, un altro per il raccolto: fra questi due periodi la crescita delle piante richiede spesso cure e sorveglianza che costringono il contadino ad abbandonare il villaggio per andare a vivere vicino ai campi. La stagione secca impone all'allevatore spostamenti al seguito delle mandrie e la costruzione di altri accampamenti. I pescatori tendono a seguire le migrazioni dei banchi di pesce, ecc.

Il legame fra queste due categorie è insomma profondamente sentito come tale da numerose culture. I Mnong, ad esempio, scandiscono il passare del tempo con dati spaziali e ogni anno riceve il nome dalla parte della foresta abbattuta e messa a coltura (cosí *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo* [Condominas 1957] designa a Sar Luk l'annata agricola 1948-49). Ciò significa che ogni sezione sociale designerà il medesimo anno con un nome diverso e in questo caso si dirà, dunque, che il computo del tempo coincide con gli ambiti di utilizzazione dello spazio ecologico all'interno del villaggio inteso come spazio sociale. Anche se le modalità non sono altrettanto nette, se ne ritrova l'equivalente fra i Nuer, allevatori di bestiame. «Una delle forme piú comuni per indicare l'anno di un avvenimento è il riferimento al luogo dove il villaggio stabilí i suoi campi durante la stagione secca, oppure a un qualche malanno capitato al bestiame... Inoltre, poiché il tempo per i Nuer è un ordine di eventi di particolare significato per un gruppo, ogni gruppo ha i suoi punti di riferimento e il tempo, di conseguenza, è relativo allo spazio strutturale considerato localmente» [Evans-Pritchard 1940, trad. it. pp. 154-57].

Si potrebbe essere tentati a questo punto di attribuire una tale concezione a quelle etnie la cui tecnologia poco avanzata le lega, in un certo senso, strettamente al loro biotopo. È dato invece di riscontrarla anche in civiltà assai elaborate come quella cinese. Per Granet «i Cinesi hanno evitato di vedere nello Spazio e nel Tempo due concetti indipendenti o due entità autonome. Essi vi scorgono *un* complesso *di rubriche* che si identificano con insiemi attivi, con raggruppamenti concreti» [1934, trad. it. p. 85]. E ciò resta valido per le porzioni dell'uno e dell'altro: «Il pensiero cinese comune o anche tecnico, non scinde mai la considerazione dei tempi da quella delle estensioni» o, meglio, «ad ogni singola parte della durata corrisponde una porzione particolare dell'estensione» [*ibid.*, pp. 96 e 65].

Accade, inoltre, che quando si studia lo spazio sociale di un dato gruppo, specie se di scarse dimensioni, si sia indotti a privilegiare, quasi per forza di cose, lo spazio geografico, quadro delle sue attività, a scapito del resto dell'universo quale esso lo concepisce. Lo spazio ecologico rischia insomma di assorbire tutte le attenzioni a danno delle altre dimensioni dello spazio sociale; per di piú elementi che fanno parte dell'universo (come il cielo e il mondo sotterraneo, certi luoghi sacri, ecc.) finiscono col rientrare nello spazio mitico dove si confondono.

I punti di riferimento hanno invece assai spesso, per esempio, connotazioni di rilievo. Il sole e la luna, che costituiscono degli indicatori del passare del tempo e che determinano quindi il ritmo delle attività (quotidiane per il primo, mensili e annuali per la seconda), hanno ovunque un ruolo essenziale. Essi sono gli astri per eccellenza degli agricoltori mentre pastori e navigatori hanno dovuto in virtú dei loro spostamenti acquisire anche una conoscenza empirica delle stelle e dei loro movimenti. La lettura delle posizioni degli astri nel cielo connessa alla propria attività ha finito assai presto col divenire anche un modo di presumere qualcosa del prossimo futuro. Nessuna meraviglia, dunque, che astronomia e astrologia siano state frequentemente associate in un che di inscindibile all'interno dello spazio sociale.

È pensiero comune il ritenere che l'Est, l'Ovest, il Nord e il Sud, segnati dal cammino del sole nel cielo, abbiano costituito per tutti i popoli i soli punti di riferimento «cardinali» che consentono l'orientamento nello spazio geografico e che, quindi, suddividono quest'ultimo in parti distinte. In effetti esiste una grande varietà quanto a sistemi «cardinali» di orientamento; vi sono popolazioni che organizzano il loro spazio facendo perno o riferimento ai grandi rilievi montani, altri privilegiano invece una certa direzione, altri ancora aggiungono ai quattro punti cardinali anche un centro. Va notato, inoltre, che raramente il sistema d'orientamento è solo di tipo astronomico, cioè neutro; spesso vi sono connesse valenze di natura mistica. Anche fra popolazioni come i Mnong Gar, attente soprattutto alle irregolarità del rilievo e che privilegiano il corso di un fiume, distinguendo fra il tratto a monte e quello a valle quale riferimento spaziale, la tomba viene scavata facendo riferimento al corso del sole. Succede anche che all'interno dei punti cardinali, uno di essi abbia un ruolo preponderante; ciò non si verifica comunque in modo isolato, ma come elemento che organizza la suddivisione dello spazio da parte del gruppo considerato. Il Nord-Est designa in Madagascar, ad esempio, in tutti i gruppi dell'isola, l'angolo sacro della casa, sí che ogni punto di quest'ultima acquista un senso in funzione della sua relazione con il segno zodiacale che vi corrisponde. Il Nord-Est rappresenta, del resto, un fattore di notevole importanza a tutti i livelli della percezione dello spazio malgascio. Gli studiosi olandesi [cfr. Josselin de Jong 1977] hanno d'altra parte messo in evidenza la posizione di rilievo occupata dai punti

cardinali nelle concezioni del mondo dell'arcipelago indonesiano, in particolare nel concetto di *monjapat* analizzato da Ossen-Bruggen, per il quale «un villaggio si associa ai suoi quattro vicini, al Nord, al Sud, all'Est e all'Ovest, per mantenere l'ordine e per risolvere i conflitti fra i villaggi» [citato *ibid.*, p. 65]. Disposizione che si ritrova a tutti i livelli: che si tratti di una corte reale o di un villaggio, il re o il capo è posto al centro, i suoi quattro ministri o i suoi quattro assistenti rappresentano i punti cardinali. Tale sistema è riscontrabile anche a livello delle confederazioni ma non riguarda solo le configurazioni territoriali o di potere; esso funziona infatti da modello a cui fanno riferimento tutti i vari sistemi di classificazione: divinazione, giochi, scambi, ecc., tenendo conto della sua possibilità di estendersi da 4-5 a 8-9 o, al contrario, di ridursi a 2-3 o, addirittura, alla coppia di opposizione binaria 1/2.

In quest'ultimo caso, dunque, mentre gli occidentali considerano solo quattro punti cardinali, gli Indonesiani vi associano sempre il centro, il quale, per di piú, occupa una posizione di rilievo, logica quasi, dato che indica la posizione del potere o del capo. Il tempo viene scandito dallo spazio: a ogni punto cardinale corrisponde infatti un giorno della settimana che è per l'appunto formata da cinque giorni a Giava e Bali. Anche i colori vengono associati ai punti cardinali ma il centro si presenta multicolore perché raggruppa in sé le caratteristiche degli altri quattro punti.

Nel parlare di statuto privilegiato del centro non si può omettere di far cenno alla posizione del monte Meru nella cosmogonia indiana. Per secoli gli architetti khmer lo hanno riprodotto sotto forma di un tempio-montagna che ogni sovrano faceva erigere al centro della propria capitale, essa stessa rappresentazione ridotta dell'universo. Tradizione che, d'altronde, si è mantenuta, sebbene su scala piú modesta, negli Stati buddhisti del Sud-Est asiatico.

Ma è soprattutto nella Cina antica che la costante formulazione delle cinque direzioni trova un'applicazione rigorosa assai piú che altrove. Ad ognuna di esse (Est, Sud, Centro, Ovest, Nord) corrisponde, secondo l'*Hong fan*, una complessa quantità di attributi in sfere altrettanto varie quanto sono gli elementi, i colori, i sapori, le note, i numeri, ecc. Tale sistema è alla base sia dell'etichetta sia della politica, sia della divinazione sia della logica, ecc.

Un'ultima annotazione circa le modalità di riferimento dei punti cardinali tra loro: gli occidentali li determinano partendo da quello che indica il Nord, i Cinesi dal Sud e gli Indonesiani dall'Est. Chiunque abbia dimestichezza con l'ambiente rurale malgascio avrà notato che al fine di indicare la posizione di un oggetto, anche in uno spazio ristretto come quello di una casa, si usa un punto cardinale a livello di linguaggio comune. Cosí si dice «nel cesto a ovest della tavola» quando, per gli occidentali, è certamente piú usuale dire, ad esempio, «a destra della tavola». La comunicazione, inoltre, non è solamente verbale; essa viene accompagnata con un movimento del labbro inferiore, un «segno gestuale» che rientra in ciò che Mauss [1934] ha definito come «tecniche del corpo», assai diverse da una cultura all'altra.

1.2. Relazioni con l'ambiente.

Lo studio dei rapporti fra società ed ecosistema (considerato come l'ambiente naturale su cui poggia ogni sistema sociale) ha oscillato per quasi un secolo fra due tendenze opposte, che hanno privilegiato ora l'uno ora l'altro dei due termini. Per Ratzel [1882-91], fondatore dell'antropogeografia, l'ambiente naturale determina i caratteri della società che vi si è sviluppata; secondo lui «l'umanità è un pezzo del globo», il che significa che non solo l'uomo rimane solidamente legato al suolo su cui vive ma che egli subisce anche le influenze del clima, il quale, a sua volta, contribuisce a formare il carattere nazionale, e che fauna e flora finiscono col determinare la struttura economica. Alle esagerazioni del determinismo ratzeliano (dovute però soprattutto ai suoi epigoni) si sono contrapposte quelle, piú moderate, dei possibilisti, per i quali l'ambiente conta molto poco dato che la civiltà è tutto.

Fra queste due posizioni estreme si può sostenere, come afferma Barrau [1975], che vi sia reciprocità fra civiltà e ambiente, tra i quali intercorre una linea di scambi a doppio senso, continuativa nel tempo poiché la trasformazione dell'ambiente da parte dell'azione umana impone a quest'ultima sempre nuovi adattamenti [*ibid.*, p. 12]. Tale reciprocità appare assai evidente quando si studiano le condizioni in cui hanno potuto nascere le prime forme d'agricoltura.

L'ecosistema fornisce, dunque, i dati essenziali per l'esistenza stessa del gruppo ma i mezzi di cui quest'ultimo dispone ai fini dello sfruttamento dell'ambiente naturale sono altrettanto essenziali; essi dipendono però non piú dall'ecologia quanto invece dalla cultura. Cosí un medesimo ambiente, l'Asia dei monsoni, sarà valorizzato diversamente e nutrirà una popolazione a densità variabile a seconda se servirà da habitat a nomadi della foresta come i Semang, a debbiatori come i Mnong o a costruttori di terrazze come gli Ifugao. Il che induce subito a ricavarne un'altra affermazione di carattere generale, per cui non esiste un rapporto univoco fra spazio sociale e spazio geografico. Infatti una piccolissima orda di Negritos necessita per la propria sussistenza di almeno altrettanto spazio che un potente villaggio ifugao. Nelle popolazioni marine quest'aspetto risalta ancor meglio: «gitani del mare» come i Moken, pescatori e raccoglitori sulla battigia, hanno bisogno di un minimo d'isole e di lunghezza di coste per vivere da nomadi. Per contro gli Yami di Botel Tobago, concentrati in grossi villaggi, traggono le loro risorse dall'orticoltura e dalla pesca e hanno, quindi, uno spazio sociale assai piú limitato per estensione.

L'accenno fatto alle risorse che un gruppo trae dall'ambiente non deve far dimenticare l'importanza delle abitudini alimentari per quanto attiene alla utilizzazione dello spazio. Il cibo dipende dalle scelte – e quindi a fortiori dalle esclusioni – operate nei confronti delle piante, degli animali e dei minerali offerti dall'ambiente circostante e sarà bene ricordare che tali scelte non sempre dipendono, anzi a volte avviene il contrario, da un calcolo sull'apporto nutritivo reale del prodotto commestibile che se ne ricava. Nelle abitudini alimentari vanno inoltre compresi sia il modo in cui i cibi vengono consumati sia le tec-

niche con cui essi vengono preparati e sia anche (ma molti dietologi spesso lo omettono) il sistema di gerarchie secondo il quale la società classifica i propri alimenti. Tali aspetti influiscono direttamente sulle connotazioni dello spazio sociale, in quanto definiscono luoghi, percorsi, abitudini, località di caccia e raccolta, ecc. Non si deve dimenticare, infatti, che là dove si formulano delle scale gerarchiche si identificano anche scale di valori che rendono conto del perché, in situazioni normali o in situazioni di crisi, alcune popolazioni diano preferenza a un prodotto rispetto ad altri a tal punto che questo può dominare l'intera organizzazione produttiva con tutti i riflessi che quest'ultima arreca al sistema sociale unitariamente inteso. L'importanza di un alimento base in un regime alimentare costituisce, dunque, un elemento capitale dello spazio sociale perché, da una posizione centrale nell'ambito produttivo, coagula attorno a sé la tecnologia e l'economia del gruppo.

In definitiva i dati dell'ambiente (qualità dei suoli, clima, vegetazione, acqua, selvaggina, pesce, ecc.) costituiscono solo le risorse potenziali che la natura offre; ciò che invece rimane fondamentale per la valutazione dello spazio sociale sono, da un lato, le concezioni che il gruppo in oggetto si è formato dell'ambiente in cui vive e, dall'altro, i mezzi di cui dispone e che usa per lo sfruttamento delle risorse. Quanto alla conoscenza e alla tecnica, è evidente il grande valore della prima: all'interno delle relazioni fra gruppo e ambiente fisico e biologico, la conoscenza stabilisce la qualità dei rapporti e il loro valore nei confronti dei vari elementi circostanti. La natura nel suo complesso fornisce null'altro che dei dati che possono o non possono venire manipolati e utilizzati a certi fini in connessione con le generali attività e scelte del gruppo. E queste ultime non si iscrivono in un ambito nettamente «utilitario», di tipo occidentale, ma presentano uno spettro assai vasto che fa parlare, a proposito delle conoscenze indigene, di etnoscienza. Un tabú alimentare, ad esempio, può togliere dal novero delle riserve alimentari tutta una serie di prodotti che astrattamente rappresenterebbero un potenziale assai ricco e facilmente disponibile. La sfera delle conoscenze, insomma, costituisce una delle basi d'azione e comportamento degli uomini sulla natura ma in una dimensione nettamente pratica ed empirica che rinvia spesso a consuetudini formatesi in altri livelli del pensiero, come quello mitico-religioso, ad esempio.

Per quanto riguarda invece le tecniche usate per sfruttare l'ambiente, è ovvio il rinviare anzitutto alla tecnologia intesa come studio preliminare degli utensili (non come oggetti da collezione ma secondo la concezione dinamica espressa da Leroi-Gourhan [1943]) che testimoniano dei mezzi reali – e quindi anche della loro efficacia – di cui il gruppo dispone per intervenire sulla materia. Sarebbe possibile, infatti, affrontare seriamente il problema dei modi di produzione ignorando gli aspetti concreti del lavoro? Gli utensili, come estensione delle possibilità e capacità fisiche dell'uomo, vanno analizzati non per se stessi ma per l'uso che ne viene fatto, sia individualmente sia collettivamente. Non si tratta, dunque, solo di oggetti ma di strumenti che rinviano ai sistemi di organizzazione del lavoro nel tempo e nello spazio da parte di una società, e quindi anche al problema della manodopera. E con ciò si tocca uno degli

aspetti essenziali nell'ambito delle relazioni interindividuali, perché a fianco di attività svolte dal singolo occorre anche – e forse soprattutto, nella sfera dello spazio sociale – rivolgere l'attenzione al lavoro collettivamente inteso, come nel caso dei gruppi agricoli stagionali, della sorveglianza delle mandrie durante la transumanza, dell'allestimento delle barche per la pesca, della caccia o della pesca collettive, ecc. In linea generale si osserva che si tratta di spazi ristretti di attività quelli in cui entra in funzione una certa organizzazione del lavoro fondata sull'aiuto reciproco. Ma si dà anche il caso di reciprocità sbilanciate che, nel tempo, possono dar luogo alle prime forme salariate di lavoro; in società che si strutturano poi gerarchicamente, il lavoro diventa assai spesso un'attività collettiva dovuta dal gruppo collocato nella posizione inferiore a titolo di prestazione obbligatoria a vantaggio di coloro che occupano il ruolo egemone. Tuttavia non si insisterà mai troppo sull'importanza dei sistemi d'aiuto reciproco, specie nella sfera agricola fra i contadini degli spazi sociali larghi; nella maggior parte delle culture preindustriali non è raro riscontrare l'esistenza di sistemi equivalenti al *gotong rojong* giavanese o al *valintanana* dei Merina in Madagascar.

Fra i sistemi di organizzazione del lavoro va compresa anche la «guerra». La maggior parte degli utensili possono servire indifferentemente alla caccia come anche alla guerra; cosí in molte società preindustriali la funzione guerriera costituisce un aspetto non secondario di una forma di lavoro affidato eminentemente alla parte maschile. La «guerra» rientra pertanto nelle tecniche d'acquisizione dei beni, siano questi oggetti (utensili, alimenti, bestiame o beni di prestigio) o uomini. Nell'un caso come nell'altro il gruppo accresce le proprie potenzialità o direttamente in ricchezza di dotazioni materiali o indirettamente in attività tramite l'utilizzazione del lavoro dei prigionieri catturati e divenuti schiavi. Le razzie condotte allo scopo di acquisire forza-lavoro su larga scala sono state proprie di molte società insediate su spazi sociali larghi, come quelle dell'Asia meridionale ad esempio, dove scopo della guerra non era tanto la conquista di territori quanto invece la cattura di masse umane che venivano poi deportate sulle terre da valorizzare per lavorarle. In non pochi casi la funzione guerriera ha per cosí dire specializzato l'intera società o sue sezioni interne creando un meccanismo d'espansione dello spazio sociale di grande importanza. I guerrieri del gruppo inca unificarono la varietà degli spazi sociali del mondo andino cosí come i leggeri cavalieri mongoli fecero nell'Asia centrale. Gli imperi, in quanto spazi sociali larghi unificati, si devono assai spesso a tale meccanismo che ha avuto la sua parte di rilievo nel circoscrivere aree di civiltà di grande estensione. Si ponga mente a ciò che oggi è l'islam e alla parte che vi hanno avuto le tribú guerriere dell'Arabia per la sua costituzione. Nella sfera della sua formazione, dunque, lo spazio sociale in piú d'un caso deve iscriversi nel fatto bellico, nella conquista, nelle attività predatrici condotte da uomini su altri uomini.

Dal raschiatoio all'uso degli strumenti da lancio per la caccia e per la guerra, l'avventura all'interno della tecnologia rappresenta certamente uno dei capitoli di maggior rilievo ai fini della formazione, costituzione e dinamica dello spazio sociale.

1.3. Relazioni di scambi di beni.

I legami che uniscono l'economia alla tecnologia sono tali che, per gli autori anglosassoni, la prima comprende la seconda. Sia negli scambi all'interno, sia in quelli all'esterno del gruppo, l'economia rappresenta uno dei principali sistemi di relazioni che animano la vita collettiva e un'apertura oltre i confini del proprio spazio sociale. Tale attività può comunque variare ed essere molto limitata come nei baratti di nomadi della foresta (per esempio i Semang indonesiani o i Pigmei africani) che non si allontanano mai troppo dal loro territorio o essere, al contrario, molto estesa come nel caso del *kula* o del *potlatch*, vere e proprie istituzioni di scambio allargato su grandi estensioni che dilatano lo spazio sociale fino a farlo coincidere con la dimensione che vengono ad assumere i circuiti in cui circolano i beni.

In genere gli oggetti che costituiscono il materiale di scambio in questi circuiti allargati sono beni di prestigio, i quali a loro volta veicolano il movimento di altri beni, soprattutto di natura alimentare, cioè cibo. Non è raro che le spire di tali scambi si svolgano avendo a mente un momento particolare, una cerimonia collettiva, come avviene ad esempio nel *potlatch*, dove ciascuno porta a fini di ostentazione tutti i propri beni di prestigio precedentemente accumulati tramite gli scambi. È evidente che la preoccupazione che anima sia la serie di scambi sia la cerimonia conclusiva si situa nella ricerca del prestigio personale nei confronti dei membri del proprio spazio sociale. Una preoccupazione e una finalità che hanno rappresentato un fatto abbastanza comune in tutte le società preindustriali, specie se si considera che spesso ruoli sociali e prestigio procedono parallelamente. Accomunate al possesso di certe quantità di beni specifici stanno dunque le forme di potere e le forme di stratificazione sociale: in una parola i meccanismi attraverso cui si strutturano le relazioni sociali e la distribuzione dei ruoli e delle funzioni. In tali occasioni, comunque, beni e prestigio vanno in direzioni opposte: quanto piú si è in grado di elargire tanto piú si acquista prestigio; quanto piú si ridistribuisce tanto piú si sale nella scala della considerazione collettiva. Dunque, non si accumula per tesorizzare ma per consumare quanto piú sontuosamente possibile durante le feste al fine di acquistare reputazione o consolidarla. Non sono queste, comunque, le uniche occasioni che permettono di mantenere o di estendere il potere: il *big man* kapauku assicura il proprio potere con una generosità costante e rischia non solo di perderlo ma di rimetterci anche la vita se non si mostra sufficientemente prodigo. Ma la ridistribuzione che avviene in queste occasioni ha spesso delle finalità ulteriori, che toccano la società nel suo insieme. I capi maori ridistribuendo ai sudditi i beni ricevuti potevano intraprendere «lavori pubblici» per i quali la popolazione, o una sua parte, forniva la manodopera. In tal modo scambio a grande distanza, feste, generosità dei capi, circolazione di beni, cibo e manodopera entrano come altrettanti elementi per la formazione e riproduzione di un sistema politico-economico che definisce, su questo livello, uno spazio sociale che manifesta al suo interno un intreccio dinamico assai complesso.

La circolazione dei beni, piú che la ridistribuzione, che per lo piú si effettua in certe occasioni e in maniera assai frequentemente collettiva proprio a causa dei fini «pubblici» che vi sono connessi, avviene per segmenti brevi, *face to face*, anche se poi alla fine, come nel *kula*, il percorso che tali beni compiono è assai lungo. Ma ogni segmento porta con sé le tracce dello spazio che lo ha preceduto e ne lascia successivamente. In genere, infatti, i beni oggetto di scambi appartengono a due grandi categorie: beni di consumo (per lo piú cibo e oggetti d'uso comune) che vengono scambiati in modo «informale», e beni di prestigio, che, come dice il termine, conferiscono «qualità» al suo possessore e che pertanto sono assai ambiti. Nel Sud-Est asiatico questi ultimi provengono frequentemente dalla civiltà delle pianure e sono costituiti da giare delle piú svariate forme e dimensioni, da gong, da recipienti di metallo rozzi o raffinati; rientrano in tale categoria anche certe stoffe particolarmente belle e il bufalo, l'animale sacrificale per eccellenza in tutta la zona, compresa fino a non molto tempo fa la stessa area di pianura. In molti casi tali beni funzionano anche da «moneta multipla»; le transazioni cui dànno luogo lungo gli itinerari commerciali sono quasi sempre effettuate tramite mediatori. Quest'ultima funzione appare centrale all'interno di qualsiasi creazione di una forte e continuativa corrente di relazioni, non solo per realizzare lo scambio di beni di prestigio ma anche per garantire l'adempimento del contratto, per istituire o rafforzare qualsiasi alleanza collegata con lo scambio come avviene in genere per la stipulazione di un matrimonio. Qualsiasi forma di alleanza fra gruppi comporta sempre uno scambio di beni fra le parti; i legami che si instaurano sono poi tanto piú forti se il flusso di beni si fonda su quelli di prestigio. Poiché in queste società i sistemi di alleanza tra famiglie e gruppi rivestono una particolare importanza e formano il tessuto connettivo di fondo, la gara all'acquisto dei beni di prestigio è una componente sociale diffusa. Ma la controparte, o controindicazione, di tale comportamento è l'indebitamento generale in cui incorrono gli individui. Un Mnong raramente, infatti, riesce a pagare in una sola volta l'equivalente di una bella giara o di un grande gong; in tal modo ha sempre qualche debito in coperte o piccole giare verso qualcuno, ma egli stesso si trova ad avere crediti analoghi verso altri. Se si nota poi che ogni transazione di tipo commerciale implica anche l'intervento dei mediatori, sarà evidente quanto si affermava a proposito dei segmenti: ogni transazione pur limitata e piccola ha e lascia delle tracce molto piú estese e crea legami e comunicazioni che superano il singolo atto di scambio.

Il sacrificio del bufalo è particolarmente significativo all'interno di tale politica d'indebitamento, a cui si aggiunge come corollario sempre una politica di investimento, poiché con il sacrificio l'individuo che lo effettua consolida la propria posizione in seno al gruppo. Dopo aver tagliato a pezzi la vittima, il sacrificante ne offre le diverse parti agli invitati e con ciò, da un lato, salda un certo numero di «debiti di carne» col rendere esattamente quanto ha ricevuto in precedenza da ciascuno dei suoi invitati e, dall'altro, contrae alcuni crediti gratificando altre persone con «doni di carne», che a loro volta dovranno rendergli al momento in cui anch'essi immoleranno un bufalo. Relazioni e legami di que-

sto tipo (con debiti e crediti incrociati) al pari dei matrimoni (che costituiscono però alleanze assai piú solide e continuative) non si estendono quasi mai oltre i villaggi circostanti ma rappresentano pur sempre una rete su cui poggia la sicurezza generale sia all'interno dell'area definita sia al suo esterno, in quanto valorizza i sistemi sociali e lo spazio sociale d'appartenenza nei quali ciascuno si trova immerso per la vastità delle relazioni da cui è attraversato.

1.4. Relazioni di comunicazione. Lingue e scritture.

Dato che lo spazio sociale è costituito da un insieme di sistemi di relazioni, la lingua, che permette di stabilirle e di animarle, ha evidentemente un'importanza fondamentale. Per qualunque etnografo che svolga ricerche sul campo la lingua costituisce uno degli indicatori principali per definire fra loro le aree culturali, per differenziare tribú o per circoscrivere quella che viene chiamata «etnia». Come il concetto di cultura, quello d'identità etnica non coincide con quello di spazio sociale, ma non va neppure sottovalutato poiché vi apporta un elemento dinamico supplementare utile all'analisi. Anzitutto perché permette a un individuo di intrattenere una serie di rapporti con coloro che egli considera «interni» alla sua etnia; consente inoltre, per converso, di delimitare il «noi» rispetto agli «altri». Certo, lingua e cultura non rappresentano estensioni sovrapponibili [cfr. Hymes 1968]. I Protoindocinesi del Vietnam centrale, ad esempio, al pari di molte popolazioni «primitive» nel mondo, chiamano se stessi *Koon Cau*, un termine che significa 'gli Uomini', ma con questa parola essi designano non solo le tribú di lingua austroasiatica ma anche quelle di lingua austronesiana come i Raglai e i Rade. In merito a questo problema «non ci si deve tanto interrogare sulle relazioni genetiche delle lingue e sulla demarcazione oggettiva dei dialetti, bensí – come fa notare Hymes – *sulle relazioni di comunicabilità fra le persone e i gruppi*. Ciò che conta per determinare le unità "portanti-cultura" (*culture-bearing units*), e le trasmissioni dei fenomeni culturali, sono le frontiere di comunicazione» [*ibid.*, p. 24]. D'altronde tali frontiere non coincidono con quelle dei dialetti poiché in generale i gruppi vicini non debbono compiere grandi sforzi per adattare i rispettivi modi di parlare.

Nei rapporti fra un gruppo e l'altro all'interno di una stessa area dialettale, ognuno utilizza la propria parlata ricorrendo a vocaboli che crede caratteristici di quella del suo interlocutore, se vuole rendersi persuasivo. Ma al di fuori di quest'area ci si serve di una lingua franca, che può essere sia una lingua locale promossa a tale scopo, come il dialetto yuannan o ho nella parte settentrionale del Sud-Est asiatico, sia una lingua di commercianti e navigatori creata sulla base di una lingua locale arricchita d'apporti di altre lingue della zona compresa nei rapporti, come il malese nelle isole della Sonda e nella penisola malese, o lo swahili in Africa orientale. I conquistatori infine impongono di solito la loro lingua alle popolazioni assoggettate, e talvolta ne consegue un impoverimento semantico di quella quando, come Haudricourt [1970] ha dimostrato per il thai, numerosi gruppi sono costretti ad adottarla. Ciò è tanto piú vero in quanto l'abbandono della propria lingua da parte di questi ultimi, preceduto dall'abbandono delle usanze specifiche, costituisce la sola possibilità di avere accesso allo statuto di uomo libero e talvolta anche alla classe dirigente.

L'allargamento dello spazio sociale s'accompagna allora, in generale, alla dimenticanza della propria origine etnica. Nei rari casi, invece, come quello dei Normanni, in cui il conquistatore adotta la lingua dei vinti, il riferimento all'origine etnica diversa diventa fonte d'orgoglio. È da notare che se i Vichinghi hanno lasciato poche tracce nel vocabolario francese, i loro discendenti, i Normanni, hanno reso il francese la lingua di corte del regno d'Inghilterra per quattro secoli, e questo fatto ha profondamente marcato il vocabolario inglese.

Non si possono tralasciare qui quelle lingue miste come il creolo e il *pidgin-english* create da popolazioni sottomesse che hanno adottato un vocabolario molto ridotto dalla lingua del potere coloniale, francese o inglese a seconda dei luoghi, e lo hanno adattato alla propria sintassi, anche questa molto semplificata. Alcune ricoprono aree geografiche molto estese, e funzionano come una vera e propria lingua franca per gli indigeni che hanno tuttavia mantenuto al loro interno le proprie lingue, per poco diffuse che fossero; altrove invece, come nelle Antille, sono diventate la lingua stessa di popolazioni incrociate e deportate che vi si sono installate definitivamente. Queste lingue creole e *pidgin-english* corrispondono in un certo senso a un allargamento imposto dello spazio sociale di coloro che le parlano, presi nelle reti di una dominazione su vasta scala.

La scrittura che, secondo Cohen, «consiste in una rappresentazione visibile e durevole del linguaggio, rendendolo cosí trasportabile e conservabile» [1953, p. 7] costituisce un efficace strumento d'allargamento dello spazio sociale. I vari tipi di prescrittura (segnali visivi o sonori, pittogrammi, ecc.) permettono senz'altro ai piccoli gruppi di comunicare fra di loro, ma solo con messaggi momentanei o, nel migliore dei casi, di breve durata. La scrittura invece offre la possibilità di trasmettere ordini o regole ovunque vi siano persone in grado di decifrarli, ed è una trasmissione nel tempo oltreché nello spazio, poiché ordini e regole si trasmettono da una generazione all'altra, e questo attribuisce ai codici e alle storie il prestigio dell'antico, garantendone cosí l'autenticità. In realtà, con la scrittura si entra nell'ambito di quegli spazi sociali larghi che sono gli unici capaci di mantenere e di formare gli specialisti incaricati di raccogliere o di creare, di trasmettere o di applicare i miti e le leggi, la storia e le leggende, i trattati e le preghiere. Detentori e interpreti delle ideologie politiche e giuridiche, religiose ed estetiche, questi letterati, sacerdoti o laici che siano, partecipano in generale al potere o, per lo meno, forniscono alla classe dirigente i consiglieri indispensabili per le loro conoscenze tecniche. La moltiplicazione d'efficacia che la scrittura apporta al linguaggio attribuisce ai detentori di tale sapere una forza particolare in seno alla comunità. Oltre a coloro che forniscono formule magiche scritte, la cui influenza rimane relativamente limitata, alcuni di questi maghi occupano istituzionalmente la funzione privilegiata di sacerdoti-consiglieri, un ruolo essenziale nella società, poiché è complementare al potere regale. Come nel caso dell'*ombiasa* che assiste il sovrano sakalava in tutti gli atti importanti che quest'ultimo compie.

La scrittura ha avuto un ruolo determinante nel far penetrare in profondità

dogmi, codici e temi leggendari e nel permettere una loro vasta diffusione. Ha perciò contribuito all'allargamento dello spazio sociale delle popolazioni che li hanno fatti propri. E cioè vi hanno annesso, a seconda dei casi, Roma o Gerusalemme, l'Himālaya o Sri Lanka, o ancora la Mecca. Tuttavia piú che il riferimento al documento originale, ciò che qui interessa in particolar modo è l'adattamento del suo contenuto all'ambiente culturale, la sua integrazione allo spazio di quest'ultimo. Cosí, laotianizzandosi, lo stesso titolo *Rāmāyaṇa* si uniforma all'uso del raddoppiamento praticamente universale nelle letterature orali del Sud-Est asiatico: annunzia infatti la storia, non solo di Rāma, ma anche di suo fratello cadetto Lakṣmaṇa, già suo fedele compagno nelle versioni indiane che ne costituiscono il modello. Ma sono soprattutto le trasformazioni e i ritocchi che sono stati apportati all'epopea indiana per assimilarla alla cultura e adattarla all'ambiente della vallata mediana del Mekong che forniscono un'importante fonte di notizie e informazioni sulla concezione lao del mondo, compresa quella della geografia locale. La maggior parte dei Malesi, affascinati dalle prodezze compiute da Iskandar e dal suo venerabile compagno Kadir per la maggior gloria dell'islam, ignorano completamente la storia di Alessandro il Grande, diventata la storia di Iskandar. Come «nessun Tibetano è cosciente dell'origine straniera del nome di Gesar», preso dal Cesare di Roma o da quello di Bisanzio [Stein 1959, p. 5]. Tutto ciò implica, fra l'altro, anche il problema dei rapporti fra letteratura scritta e letteratura orale. Nel caso dell'epopea tibetana di Gesar, Stein ha potuto mostrare che, contrariamente all'opinione ammessa fino ad allora, «le versioni orali... non sono necessariamente piú primitive delle versioni scritte» [*ibid.*, p. 168]. Comunque l'esame delle varie forme di una letteratura, orali o scritte, erudite o popolari, permette di cogliere la permanenza, in una cultura, di un atteggiamento mentale nei confronti di un elemento dello spazio a cui essa attribuisce una posizione del tutto particolare: come per esempio l'ossessione della foresta che, benché quasi scomparsa da circa un secolo, persiste nei Giavanesi contemporanei, sia cittadini sia contadini.

1.5. Relazioni di parentela e di vicinanza.

Se è vero che la lingua si caratterizza come strumento essenziale per stabilire e per far funzionare le relazioni fra gli uomini all'interno del gruppo (spesso oltrepassandolo), è però altrettanto vero che tali relazioni si fondano su un sistema primario che è costituito dalla parentela, una struttura che si situa al centro stesso della costituzione dei gruppi. In certe situazioni sociali la parentela ha costituito la trama e il tessuto connettivo per cui ha finito con l'attrarre al proprio linguaggio, in piú d'un caso assimilandole, altre forme di relazioni come quella di vicinanza. Negli spazi sociali di dimensioni ridotte e in quelli d'ambiente rurale i termini connotativi della parentela vengono utilizzati frequentemente nei rapporti con gli altri individui, siano essi formalmente parenti o meno; in molte situazioni di questo genere le ripetute necessità di aiuto reciproco fanno scattare meccanismi di solidarietà che vengono inquadrati all'interno del linguaggio parentelare, specie se vi soccorre anche la vicinanza territoriale. Ne discende che in questi casi, dove una certa rigidità delle regole di parentela – che prescrivono o impongono di manifestare apertamente ben definiti atteggiamenti verso i parenti o i non parenti – sia venuta meno a vantaggio di una estensione del senso della parentela alla vicinanza, lo straniero che tenti di stabilire legami di parentela solo sulla base delle manifestazioni apparenti rischia di rimanere frustrato nei suoi tentativi.

La territorialità di un gruppo e la sua importanza vengono in genere sottolineate nel caso di sistemi indifferenziati. Un Lao, ad esempio, nel presentarsi indicherà anzitutto il suo villaggio di provenienza. Ma in piú d'un caso la parentela e la territorialità agiscono insieme, solo che definiscono diversi livelli del sistema d'appartenenza. Se si fa riferimento all'esempio mnong gar si dovrà constatare che si rivela fondamentale il riferimento al clan materno (*mpôol*), che non ha, come tale, una precisa identificazione locale territoriale ma che, sparso su una certa estensione in piú villaggi, rappresenta l'area nella quale un Mnong può trovare sostegno in una disputa, ospitalità, alloggio, cibo, ecc. D'altra parte il clan costituisce al tempo stesso un gruppo negativo dato che il Mnong non può contrarre matrimonio al suo interno. Anche la territorialità, il suo insediamento in un villaggio, appare un fatto fondamentale: gli offre uno spazio economico, religioso, politico (che si precisano soprattutto nella sua partecipazione ai riti agrari) nei quali può muoversi piú agevolmente. L'identità di un Mnong risulta quindi determinata sia dal suo clan, sia dal suo villaggio (e dai rapporti di affinità d'origine se si è sposato con una ragazza di un altro villaggio): dirà, dunque, di appartenere al clan materno Rjee specificando che viene da Sar Luk e, in piú, eventualmente, di essere figlio di una donna di Sar Lang, ad esempio.

Nella definizione di spazio sociale di un Mnong occorrerà dunque tener conto dei vari livelli su cui si svolgono le sue relazioni umane, da quella di villaggio a quella di clan a quella matrimoniale che interagiscono fra loro. La multidimensionalità dello «spazio» può venir suffragata da un altro esempio, in cui compare il concetto di «regione» (rilevato da Eggan [1967] fra le tribú delle montagne che popolano la parte settentrionale dell'isola di Luzon, nelle Filippine) assai vicino a quello di «popolazione regionale» colto da Ottino [1972] nel corso delle sue ricerche fra i Tuamotu dell'Ovest. Nell'ambito dell'insediamento sono stati riscontrati due estremi sociologicamente pertinenti: la popolazione complessiva e i gruppi unilocali. Questi ultimi, *'aua fare* (letteralmente 'recinti residenziali'), raggruppano i gruppi unilocali formati da famiglie di parenti stretti che possono raggiungere la mezza dozzina di case. La popolazione si ripartisce, a sua volta, secondo i principî dell'affinità – matrimoni e adozioni – fra i gruppi unilocali il cui effettivo è in funzione della superficie delle terre su cui crescono le palme da cocco e della densità di queste ultime. Se si esamina la rappresentazione grafica della distribuzione per età di un villaggio o di un singolo atollo, si rimane colpiti dalla irregolarità con cui essa si presenta quando ci si sarebbe aspettati una tendenziale uniformità. L'interrogativo che ne sorge trova una soluzione se si compone e si esamina l'istogramma dell'insieme demografico degli effettivi dei sette atolli tuamotu che presenta invece un profilo

normale. E ciò pone in evidenza come vi siano forme di circolazione e ridistribuzione umana fra i villaggi dell'arcipelago che configurano, in quanto tali e non sul livello del singolo atollo, uno spazio sociale. Il che dimostra – commenta Ottino – che occorre cercare di identificare la totalità sempre e in ciascun campo; al prezzo, in caso contrario, di non saper definire l'estensione e i limiti di ciascun fenomeno nel suo livello e nell'offrire quindi immagini deformate quando si tratta di interpretare la multidimensionalità del sociale.

2. *Alcuni esempi di spazi sociali.*

Fino ad ora si sono illustrati alcuni aspetti degli spazi sociali con esempi di vari tipi di relazioni (all'ambiente, di parentela, con il mondo sovrannaturale, ecc.). Ma ciò che è essenziale è il carattere di sistema di questi vari tipi di relazioni, sistema che costituisce la base dello spazio sociale.

Alcuni spazi sociali si riducono a un unico sistema di relazioni: sono quelli che vengono chiamati «spazi sociali ristretti». Ciò non significa affatto che i loro vari tipi di relazioni siano semplici: basta pensare alla valorizzazione dell'ambiente fatta dai montanari ifugao, o alla concezione del mondo delle tribú paleosiberiane, o alla complessità dei sistemi di parentela australiani per rendersi conto di quanto tali relazioni siano complesse. Però, nonostante l'estensione della cultura o della sottocultura, lo spazio determinato da tali sistemi di relazioni rimane limitato.

Negli spazi sociali larghi, rapporti di produzione piú elaborati definiscono vari sistemi di relazioni che si inseriscono in un tutto, al punto da far sembrare dominanti le relazioni politiche, che hanno un ruolo unificante all'interno del sistema.

2.1. Spazi sociali ristretti: Mnong Gar.

All'epoca in cui chi scrive partecipò alla vita quotidiana dei Mnong Gar (1948-50), la cultura o meglio la sottocultura mnong gar si poteva facilmente situare nella vallata mediana del Daak Kroong. Essa è infatti parte di un insieme piú vasto, quello dei Protoindocinesi (i Moi, Kha o Pnong degli autori antichi) che i Mnong Gar raggruppano sotto il termine *Koon Cau* 'gli Uomini' (etonimo che numerosi gruppi in tutto il mondo si attribuiscono). Dovunque, nella vallata mediana del Daak Kroong, un affluente dello Srépok, si trovano gli stessi utensili, lo stesso calendario agricolo, habitat, sistema di parentela, tipi di alleanza, organizzazione politica, regole di diritto e di buona creanza, concezione del mondo, riti, letteratura orale; e anche la stessa lingua, suddivisa in dialetti molto vicini, e, nonostante la diversità delle fisionomie, la stessa «aria di famiglia» nei tipi fisici, messa in risalto dall'identità delle tecniche del corpo.

Purtroppo questa identità culturale non può esprimere un aspetto fondamentale della vita quotidiana dei Mnong Gar, che si svolge entro i limiti della circoscrizione di ogni villaggio. È all'interno di questa circoscrizione che ogni

Mnong dissoda e coltiva il proprio terreno (*miir*), che come per gli altri membri del villaggio varia ogni anno; che abita una lunga casa (*root*) eretta con le altre nella medesima area (*rngool*) che sarà abbandonata dopo pochi anni (sempre meno di sette) per un'altra, situata come i campi all'interno del medesimo territorio che gli fornisce inoltre selvaggina, pesci, verdure selvatiche, legna da costruzione e da ardere, materie prime per le sue varie attività artigianali. In linea generale egli si esporrebbe a grossi rischi se tentasse di procurarsi tutto ciò al di fuori delle frontiere della circoscrizione del villaggio.

La vita rituale e politica è guidata da tre, a volte quattro, «uomini sacri nel villaggio e nella foresta», guide, piú che capi, in materia religiosa e in diritto fondiario. Essi esprimono le loro decisioni solo dopo deliberazione in presenza dei membri della collettività: tali decisioni hanno quindi «valore di legge», soltanto entro i limiti della circoscrizione.

La circoscrizione, però, non costituisce un universo completamente chiuso, non vive in regime strettamente autarchico: quando i raccolti di riso sono insufficienti, i Mnong vanno a procurarsene da coloro che ne hanno avuto di abbondanti, cosí come si procurano i bufali necessari per i grandi sacrifici presso i Laàc e i Mnong Rlâm, grandi allevatori di bufali. Non bisogna, infine, dimendicare che i *drap*, o beni di prestigio – giare, gong, ecc. – benché oggetto di scambi relativamente importanti fra i Mnong, provengono dalle grandi civiltà delle pianure. Non si tornerà sulle forme e le norme che reggono le transazioni (cfr. § 1.3); si ricorderà solo il ruolo essenziale del «mediatore» (*ndraany*); questi infatti garantisce l'adempimento degli obblighi e, soprattutto, assicura a coloro che viaggiano al di fuori della circoscrizione una certa sicurezza. Gli *ndraany* (mediatori, ma anche testimoni, piazzisti, avvocati, a seconda delle circostanze, o anche tutte queste cose contemporaneamente) sono scelti fra coloro in cui si può riporre la massima fiducia, e cioè sia fra i parenti (quelli che appartengono allo stesso clan materno) sia tra gli affini, cioè i parenti acquisiti col matrimonio o quelli diventati affini con l'amicizia fideiussoria (cioè per «scambio di sacrifici»). Le relazioni di parentela e di affinità consentono di uscire dalla circoscrizione in tutta sicurezza.

I rapporti di parentela possono però presentare anche dei lati negativi: se un clan in un villaggio acquista un potere eccessivo, tale da mettere in pericolo l'equilibrio fra i vari clan rappresentati, questi ultimi si recano a proporre il «braccialetto dell'alleanza» ai membri principali del clan incriminato risiedenti nei villaggi vicini, affinché questi vengano ad aiutarli ad annientare i loro stessi parenti nel villaggio. Le vittime di tali spedizioni, condannate come *caak* nel corso di uno spettacolare processo, sono poi immediatamente giustiziate, o – soprattutto le donne e i bambini – venduti come *dik*.

La stregoneria svolge un ruolo molto importante, non tanto come mezzo per procurarsi beni di prestigio o manodopera familiare, quanto come istituzione che permette di mantenere l'equilibrio del potere tra le famiglie del medesimo villaggio. Infatti, quando un clan guidato da un uomo energico riesce a imporre la propria egemonia su un villaggio, in generale questo *kuang*, questo 'potente', non tarda a cercar di estendere la propria autorità anche su uno

o piú agglomerati vicini. La storia orale ha tramandato il ricordo di capi di questo tipo. Bisogna però precisare che questi raggruppamenti di villaggi non sopravvivevano alla morte dell'eroe, e ogni circoscrizione riacquistava allora la propria indipendenza sotto la guida dei propri «uomini sacri».

Un altro elemento importante dello spazio sociale è il sistema della rappresentazione o concezione del mondo. Se, infatti, i modi di pensare occidentali, che suddividono la realtà umana in categorie piú o meno autonome, rischiano di separare lo «spazio sociomitico» dal resto, nel frequentare un gruppo, invece, ci si accorge che gli individui si muovono non solo nella parte dell'ambiente delimitata dal sistema politico, ma anche – essi credono – negli spazi frequentati dagli spiriti, dagli stregoni e dai morti. Basta assistere a una seduta sciamanica per convincersene: una delle *hêeng* 'anime' dello sciamano va a contendere quella (o quelle) dell'ammalato o ai Geni (*Yaang*) in luoghi che possono essere celesti, o ai morti, nei luoghi sotterranei. Anche altri interlocutori si muovono come lo sciamano in questi molteplici luoghi e, come lui, hanno forma umana vivente fra gli uomini viventi: sono i *caak*, gli stregoni mangiatori di anime. E pur non essendo né sciamano né *caak*, succede a chiunque di fare involontariamente incontri o viaggi di questo genere sotto l'effetto della febbre, o nel sonno, o anche fantasticando.

Le componenti della persona la mantengono, in un certo senso, in un circuito costante di relazioni con gli esseri di questi vari livelli. Oltre al corpo che si muove nel mondo degli uomini, ci sono le varie *hêeng* (parola che si è tradotta in mancanza di meglio con 'anima'). Una di queste è un bufalo allevato dai Geni: se ci si appresta a sacrificarlo, l'uomo a cui questo bufalo degli *Yaang* corrisponde si ammala; se viene immolato, l'uomo muore. Parallelamente un sacrificio di numerosi bufali, come per esempio durante la grande «festa del suolo», determina la scomparsa di altrettanti *Yaang*, obbligando cosí il villaggio a spostarsi come dopo un'epidemia che ha provocato la morte di numerosi uomini. Si può quindi constatare che l'individuo, a causa delle molteplici componenti che lo costituiscono, vive in un circuito di relazioni che non concernono solo gli altri individui, ma anche esseri del mondo sovrannaturale, privilegio che presso gli occidentali è riservato esclusivamente ai mistici. Per il Mnong questi esseri e lo spazio in cui si muovono fanno parte del suo spazio sociale perché egli stesso vi si muove attraverso le sue numerose forme che intrattengono rapporti con questi esseri. Ciò costituisce un esempio supplementare della constatazione di Ernst Cassirer secondo cui «spazio mitico» e «spazio della percezione» sono molto vicini ed entrambi sono «formazioni della coscienza del tutto concrete» [1925, trad. it. p. 123].

È bene precisare che lo spazio sociale mnong appare altrettanto limitato a livello «mistico» quanto lo è a livello «ecologico»: infatti le offerte sono trasmesse agli *Yaang* da quella certa Fustaia molto alta, da quella certa Gora o da quella Roccia che si trovano all'interno della circoscrizione. Come accade nella vita materiale, questi limiti non sono rigorosi: nelle preghiere si invocheranno, per esempio, i monti Ngkaar o Mbur, lontani da Sar Luk, perché si è avuta o si avrà l'occasione di attraversarli durante un viaggio. Come si hanno dei parenti

o affini sia all'esterno sia entro il villaggio, cosí ci si deve difendere dai malefici degli stregoni che vivono nel proprio villaggio o in un altro; e lo sciamano a cui ci si rivolgerà per sventare i sortilegi gettati da questi *caak* può appartenere indifferentemente sia alla stessa circoscrizione sia a un'altra.

Tale coesione fra i vari aspetti del sistema di relazioni mnong gar colpisce per la sua coerenza a livello della circoscrizione che delimita il loro spazio sociale.

2.2. Spazi sociali larghi: Lao e Kinh o Vietnamiti.

La complessità degli spazi sociali larghi presenta maggiori difficoltà al fine di pervenire a definizioni generalmente accettate. Nel seminario dedicato a questo argomento tenuto nel 1975 sono sorte molte divergenze a questo proposito. Cosí Pelras, parlando dei Buginesi, ha sottolineato la notevole estensione del loro spazio geografico e l'estrema fluidità della loro organizzazione sociale per quanto gerarchizzata e ha puntualizzato il gran numero e la varietà delle reti di relazione (parentela, alleanza, amicizia, dipendenza, filiazione locale, ecc.) che costringono ciascun individuo. Per tali ragioni egli ha proposto di definire lo «spazio sociale» (concetto da lui preferito rispetto a quello di «cultura») come un insieme complesso costituito dalla totalità dei circuiti di relazioni che uniscono fra di loro o congiuntamente l'insieme degli individui caratterizzati come Buginesi, e l'insieme dei gruppi formati da questi stessi individui. Da parte sua Taillard, dopo aver messo a confronto i raggruppamenti territoriali lao e quelli mnong, la cui struttura di base è costituita dai lignaggi, definisce lo spazio sociale come spazio di relazione raggruppante delle unità sociopolitiche di medesima natura in seno a un'unità di popolamento che costituisce il quadro di riferimento comune a questi gruppi e agli individui che riuniscono; spazio, quindi, dotato di una dinamica sociale propria che associa relazioni di competizione e di cooperazione che permettono a ognuna di queste unità di riprodursi in situazione rispetto ad altre.

A parere di chi scrive occorre anzitutto, parlando di spazi sociali larghi, distinguere per ognuno di questi le varie classi e in seguito precisare alcune categorie che permettano di capire meglio l'insieme, specie a proposito della parte che vi hanno i contadini nelle società di tipo rurale.

Si prenda come esempio il regno lao del Nord durante il XIX secolo. In quell'epoca solo i membri dell'aristocrazia e quelli delle altre classi addetti al loro servizio personale (soldati, domestici) hanno la possibilità reale di prendere coscienza dello Stato nella sua quasi totalità. Partecipano altresí a questo privilegio la burocrazia, dove in genere prevalgono i parenti stretti del sovrano, e gli strati superiori del clero buddhista. Sia gli uni sia gli altri profittano del prodotto del pluslavoro fornito dai contadini: la versione della storia ufficiale ne legittimizza ai loro stessi occhi il potere, ne giustifica la posizione e ne garantisce la lealtà. Cerimonie nella sede reale o in località regionali scandiscono l'anno, privilegiando certi punti del territorio; il calendario buddhista, del resto, interviene in questa suddivisione del tempo vissuto (si veda in particolare il ruolo

della «quaresima buddhista») coinvolgendo in modo ugualmente importante i contadini e le classi superiori. I rapporti gerarchizzati di queste ultime dipendono dal «sistema a scatole» dei *möng*: il *möng* Stato ingloba dei *möng* principati che a loro volta comprendono dei *möng* distretti; il capo di ognuno di questi livelli dipende gerarchicamente dal capo del livello superiore anche se, in teoria, tutti dipendono dal sovrano. Questi, «Signore della vita» (*Chäu Sivït*), comanda tutti gli esseri, umani e non umani, del regno. Il modo di produzione corrisponde a quello che è stato definito da Marx «asiatico», e che, tra le altre, ha la caratteristica di lasciare una certa autonomia alle comunità rurali.

Alla base di questa società globale molto gerarchizzata, a livello del villaggio, i contadini, che ne subiscono il peso, conducono invece una vita di tipo democratico: le decisioni che riguardano la collettività non dipendono dal buon volere di un capo, ma da una discussione collettiva in cui vige la regola dell'unanimità.

Ogni villaggio dispone di un territorio, nel cui spazio, organizzato in modo stabile, si svolge la vita sociale. Esso si compone di due parti contigue: da una parte le abitazioni e il monastero buddhista (*vat*) e, dall'altra, le risaie principali, che producono la maggior parte dell'alimentazione di base; spesso esistono anche campi a coltivazione asciutta. La foresta, che copre il resto della circoscrizione, fornisce quasi tutto ciò di cui gli abitanti hanno bisogno, sia per il loro consumo personale sia per gli scambi sui mercati locali o in occasione delle feste. Per l'utilità che ne traggono essi devono però pagare a titolo di prestazioni (oltre alla loro forza-lavoro). Infatti questa foresta e i corsi d'acqua che l'attraversano offrono agli abitanti del villaggio una quantità tutt'altro che trascurabile di prodotti alimentari per gli uomini (verdure e frutti selvatici, selvaggina, pesce) e per gli animali domestici, la maggior parte dei materiali da costruzione e quelli necessari all'artigianato, le varie piante medicinali, i prodotti preziosi, ecc. È in quest'area inoltre che si dissodano i terreni, dopo averli diboscati e debbiati; parte di essi, trasformati in risaie pluviali, possono costituire il nucleo intorno al quale un gruppo di contadini che avrà deciso di separarsi dal proprio villaggio ne fonderà un altro piú piccolo.

Una comunità acquista veramente la propria autonomia solo quando possiede una pagoda: questa non assolve solo una funzione religiosa, ma costituisce al tempo stesso il simbolo e il centro della collettività. Il monastero buddhista, il cui santuario è stato fino a questi ultimi decenni il solo edificio in muratura di tutto il villaggio, viene eretto entro lo spazio abitato. Ogni agglomerato, per quanto ridotto, dispone poi di un altro polo mistico che, di fatto, è il primo ad essere eretto: si tratta dell'*ho phi ban*, l'altare del genio tutelare del villaggio (in genere il suo fondatore), una semplice capanna di legno costruita su pali nella vicina foresta.

In tutte le feste, il cui momento culminante è costituito da un sacrificio collettivo all'*ho phi ban*, il villaggio si rinchiude su se stesso, mentre nelle altre festività, che si svolgono nella pagoda, esso si apre agli stranieri. Anzi, per le piú fastose si invitano i monaci dei monasteri vicini che vengono ad assistervi in compagnia di numerosi abitanti del villaggio che rappresentano. Questa cooperazione durante le feste d'ispirazione religiosa, in cui spesso non mancano esplosioni sfrenate di piccole compagnie carnevalesche, comporta competizioni ludiche fra le varie collettività, come durante la «festa dei razzi» o quella «delle acque» [cfr. Condominas 1968].

Queste feste, dette «buddhiste», permettono a un gruppo di villaggi di rendere piú solidi i legami che li uniscono e di esprimere con magnificenza uno degli aspetti del loro circuito di relazioni. Ma tranne che nella zona in cui il rilievo determina una relativa separazione creando un isolato vero e proprio, questi raggruppamenti si sovrappongono e i membri di un'agglomerato non faranno parte dello stesso insieme a cui appartengono i villaggi lontani del loro gruppo.

Se si prendono in considerazione dei contadini lao di una data regione, si vede che lo spazio sociale di cui essi hanno pienamente coscienza, perché ne vivono i vari sistemi di relazione è il gruppo di villaggi con cui il loro intrattiene relazioni economiche, cerimoniali, ecc., messe in evidenza dal frequentare gli stessi mercati, le stesse pagode in occasione di feste, ecc. Questi incontri determinano spesso matrimoni all'interno della zona, e anche al di fuori di questa, soprattutto per gli uomini che, dedicandosi al commercio ambulante durante la stagione secca, escono dal gruppo di villaggi. Questa fluidità matrimoniale è facilitata dal sistema di parentela lao (di tipo indifferenziato) che consente la massima libertà nella scelta del coniuge, libertà appena attenuata dall'opposizione fra linee primogenite e cadette; senza contare che nell'ambiente rurale lao le situazioni di fatto, sia per creare sia per sciogliere le unioni, prevalgono sulle altre forme di matrimonio, anch'esse d'altronde poco coercitive.

Nella sua vita quotidiana il contadino lao è immerso nel sistema di relazioni che anima il suo villaggio e il gruppo di villaggi con i quali esso intrattiene dei rapporti privilegiati, ma quest'insieme costituisce uno spazio sociale solo in senso stretto. Infatti, da un lato, il buddhismo apporta un notevole elemento d'allargamento oltre questo quadro di riferimento con l'insegnamento che l'abitante del villaggio ha ricevuto presso la pagoda durante il soggiorno piú o meno lungo che vi ha fatto come novizio. Piú che il dogma, accessibile solo ai monaci importanti e ai letterati che hanno ricevuto la solida formazione necessaria alla lettura dei testi sacri, ciò che avrà maggiormente influenzato l'abitante sarà l'interpretazione lao di alcuni frammenti di tali testi, interpretazione accompagnata da credenze locali per cosí dire «buddhizzate». Il noviziato rappresenta una specie di iniziazione alla vita virile: le donne, infatti, non vi sono ammesse. Dall'altro lato però, soprattutto un potere sociale e politico, piú o meno coercitivo a seconda delle epoche e dei luoghi, lo inserisce in un quadro di dipendenza molto piú vasto del suo gruppo regionale. Di questo apparato di dominazione egli conosce anzitutto quelli che circondano il capo del distretto, membro della classe dirigente con cui i rappresentanti che ha eletto (capi di villaggio e di cantone), e talvolta lui stesso, hanno personalmente a che fare. Quantunque ignori il funzionamento dello Stato, sa dell'esistenza del re, rappresentante e simbolo di esso, anche se per lui si tratta di un personaggio piú mitico che veramente reale (nel senso in cui lo si intende nella cultura occidentale), o, in ogni caso a lui inaccessibile anche se abita vicino alla capitale. Inoltre durante le guerre a

cui il suo paese partecipava, il contadino lao era incorporato nel contingente del *möng* distretto, andando cosí ad accrescere la massa dell'esercito regio in cui incontrava gente di altre regioni del principato o del regno. Partecipando a spedizioni in zone lontane dal suo luogo d'origine, egli prendeva coscienza d'unità territoriali e di popolamenti piú vasti che includevano il suo gruppo di villaggi. Questo circuito di relazioni nel rapporto di dominazione lo inseriva in uno spazio sociale ben piú vasto da tutti i punti di vista (sia geografico-demografico, sia ideologico, ecc.) di quello in cui rimaneva rinchiuso per esempio il contadino mnong di cui si è parlato prima.

In un trattato di storia mondiale o in un cenno sull'evoluzione delle società umane ci si potrebbe accontentare di caratterizzare gli Stati di questa regione come dipendenti dal modo di produzione asiatico; ma poiché questa etichetta ricopre delle realtà estremamente diverse, diventa necessario, studiando lo spazio sociale, precisare almeno qualcuno dei circuiti di relazioni che questo modo di produzione comporta. È facile rendersene conto se si confrontano, seppure in modo molto schematico, per esempio, gli aspetti limite di due imperi, quello khmer e quello vietnamita nel XII secolo. In entrambi i casi la società ricava la maggior parte della propria ricchezza materiale e della propria potenza da un sistema idrico composto da reti di canali di grande complessità tecnica che ricoprono vasti territori. Ma quello governato da Angkor, «la città idraulica» (per usare l'espressione di Groslier [1956]), si basa sulla costruzione di immensi serbatoi di tipo indiano, mentre i Vietnamiti hanno concentrato i loro sforzi piú che millenari per dominare un grossissimo corso d'acqua, il Fiume Rosso, controllato finalmente con un imponente sistema di dighe che si estende in un vero e proprio *quadrillage* delle basse terre del delta del Tonchino.

Per quanto riguarda l'organizzazione del potere si può avanzare la stessa osservazione fatta per la base materiale di produzione: anche se lo schema generale è analogo, vi sono tuttavia profonde differenze nella realizzazione delle istituzioni. Si ritrovano cosí nei due imperi le stesse caratteristiche proprie del vertice della gerarchia delle formazioni che dipendono dal modo di produzione asiatico: divinizzazione del sovrano, incarnazione dello Stato e signore supremo di tutto quanto (uomini, beni, terre) si trova sul suo territorio; esistenza di una classe dirigente gerarchizzata che assicura l'influenza di questo potere sulle comunità contadine apparentemente autonome. Ma in realtà non si può assimilare né il *Deva Rāja* di Angkor all'imperatore Figlio del Cielo vietnamita, né il Consiglio della corte e i funzionari del primo alla burocrazia dei mandarini assunta con concorsi letterari del secondo. Studiando sia questo livello sia le comunità contadine, non ci si può basare solo sui dati economici facendo astrazione dalla storia e dalla cultura: le profonde differenze che esistono fra uno Stato e l'altro derivano dalla diversa infrastruttura culturale, che, in parte rispettivamente indiana e cinese, ha avuto un ruolo determinante.

Ma si torni agli ambienti rurali che, ancora fino a qualche decennio fa, costituivano nella maggior parte dei casi circa il 90 per cento della popolazione, la manodopera principale, il cui pluslavoro permetteva di mantenere gli altri elementi della società, ma che rappresentavano anche il serbatoio dei fatti culturali comuni all'insieme. Per cui, a parere di chi scrive, i contadini hanno un ruolo fondamentale nella valutazione dello spazio sociale. Si è cercato prima di delineare i tratti generali dello spazio sociale del contadino lao; è utile confrontarlo ora con quello del suo omologo vietnamita. Il detto: «La legge dell'imperatore cede davanti alle consuetudini del villaggio», che esprime in modo molto chiaro l'autonomia della comunità rurale, è stato spesso citato per provare che all'interno di questa vigeva una specie di democrazia, come nell'ambiente rurale lao. La solidarietà di villaggio si basava anche sull'esistenza, a fianco delle risaie e dei terreni di proprietà privata, di risaie e terreni comunali inalienabili e imprescrittibili, ridistribuiti ogni due o tre anni agli abitanti. Il fatto che i proventi di certe risaie fossero destinati a spese particolari come l'assistenza ai vecchi, poveri e infermi, l'acquisto d'oggetti votivi necessari a certe cerimonie, ecc., ne forniva ulteriore testimonianza. Ma dietro tutto ciò v'era un'altra realtà: il comune costituiva una società estremamente gerarchizzata, dominata dai ricchi riuniti nel Consiglio, dai notabili che si accaparravano i terreni e le risaie comunali migliori al momento delle ripartizioni periodiche e che imponevano la loro volontà nelle delibere comunali. Questa gerarchia si esprimeva con chiarezza nei posti attribuiti a ciascuno nella casa comune, in particolare durante la cerimonia di offerta al genio tutelare del villaggio a cui esso era consacrato. Le canzoni popolari e le operette satiriche denunziano con la canzonatura l'onnipotenza dei notabili e il dispotismo che soprattutto i piú poveri dovevano subire. Questi ultimi infatti costituivano lo strato piú basso della gerarchia del villaggio: troppo poveri per poter pagare la tassa che il comune doveva versare allo Stato, erano quindi esclusi dalle ripartizioni periodiche delle risaie e dei terreni comunali, riservate agli abitanti iscritti nelle liste delle tasse. Si può quindi immaginare fino a che punto questa esclusione aggravasse la loro condizione e quanto pesasse sulla loro discendenza. Inoltre questi contadini poveri non partecipavano alle decisioni comunali, ma ad essi venivano imposti i lavori piú ingrati.

L'autonomia della comunità rurale nei confronti del potere centrale si manifestava soprattutto in modo negativo, cioè col tentativo di risolvere tutti i problemi interni, compresi i conflitti, ricorrendo il meno possibile al mandarino che del potere centrale è il rappresentante. A questi si dichiarava solo ciò che i notabili avevano deciso di non nascondere, e si opponeva la forza d'inerzia ai suoi interventi giudicati intempestivi.

Tuttavia esistevano dei legami strutturali con il potere centrale; essi si manifestavano anzi in modo continuo. Il piú evidente di questi era la funzione del capo del villaggio: questi era scelto dal Consiglio dei notabili di cui era il portavoce presso l'amministrazione, che, dopo aver ratificato la sua elezione, lo trattava come un autentico rappresentante del villaggio, gli trasmetteva gli ordini e lo considerava responsabile della loro esecuzione, in particolar modo per le tasse e le corvée.

Nella pratica l'autorità dello Stato impregnava i criteri di stratificazione delle diverse classi che componevano il comune. La tassa, anzitutto, determinava una differenza sostanziale fra gli abitanti: quelli che la potevano pagare figu-

ravano nella lista delle tasse e quindi ricevevano la loro parte di terreni e di risaie comunali; quelli che non potevano pagarla non erano iscritti e venivano cosí esclusi dalle ripartizioni periodiche dei terreni. Vi erano inoltre classi privilegiate esonerate dalle tasse e dalle corvée: anzitutto i membri del Consiglio dei notabili, poi, a parte i vecchi di oltre sessant'anni d'età (che formavano la prima classe nei comuni detti «di diritto divino», e solo la seconda in quelli «di diritto umano»), le persone fornite di «licenza» o «diploma», un documento emanato dallo Stato. È il caso, per esempio, di coloro che avevano ricevuto una licenza dell'imperatore-mandarino dal primo al nono grado, che nei *làng* di diritto umano costituiva la prima classe. È bene notare che, in questo caso, esisteva una procedura inversa a quella vigente per il capo del villaggio: era la nomina del potere supremo che doveva essere ratificata dal comune. Affinché il titolare potesse accedere al rango cui aveva diritto nel comune, la licenza imperiale doveva essere letta pubblicamente nella casa comune durante una cerimonia preceduta da un sacrificio al genio tutelare e seguita da un banchetto offerto dal neoeletto. Altre classi privilegiate che fruivano dell'esonero erano i titolari di alcuni titoli universitari, preceduti in genere da coloro che esercitavano o avevano esercitato la carica di agenti amministrativi. Infine va ricordato che il capo del villaggio e i suoi assistenti erano eletti con una specie di cooptazione, poiché venivano scelti dal Consiglio dei notabili in funzione della loro reputazione e della loro fortuna.

La società del villaggio si suddivideva dunque in tre strati principali secondo criteri di ricchezza, d'età e di diploma, o di servizio pubblico. Quest'ultimo, che era d'altronde condizionato dai primi tre, poteva svolgersi a livello dello Stato, come nel caso dei mandarini, o a livello del comune, come nel caso degli agenti amministrativi, che, a seconda della carica, dovevano o potevano rappresentarlo di fronte allo Stato. Ricchezza, anzianità, diploma o funzione amministrativa permettevano d'accedere al Consiglio dei notabili, a cui erano concessi privilegi straordinari: esenzione da tasse e corvée, scelta delle terre e risaie comunali migliori, partecipazione alle decisioni riguardanti la collettività, posti prestigiosi nella casa comune. Questa piccola minoranza gestiva il comune, prelevava una parte del pluslavoro dei contadini con l'incarico di versarlo allo Stato, sfruttava le terre migliori, non partecipava ai lavori collettivi. Essendo esonerata dall'obbligo di pagare le tasse, quando uno dei suoi membri faceva un dono alla collettività usciva dall'anonimato e accresceva il suo prestigio; questa categoria si riservava infatti anche gli onori che sottolineavano la sua preminenza sociale che la poneva al di sopra degli altri abitanti del villaggio.

La gran massa era costituita da contadini iscritti nella lista delle imposte. I loro contributi sia in tasse sia in corvée variavano a seconda dell'età, e cessavano dopo i sessant'anni. Essi avevano diritto a una parte delle risaie e delle terre comunali quando avvenivano le ripartizioni periodiche e in teoria partecipavano alle delibere allargate del comune, ma in pratica approvavano le decisioni prese dal Consiglio dei notabili.

I non iscritti, infine, il cui numero e proporzione variavano a seconda delle epoche e dei luoghi, non ricevevano alcuna parte dei beni comunali, eseguivano

i compiti piú ingrati e gravitavano attorno ai piú ricchi, piú come domestici che come *clientes*. Era in generale fra questi che si reclutavano, quando il potere centrale lo esigeva, i soldati per gli eserciti del re e quei «soldati delle risaie», anch'essi inquadrati da mandarini, incaricati di valorizzare i paesi conquistati e le terre incolte. Anche questo aspetto costituisce un esempio del sistema di relazioni fra l'autorità dello Stato e le comunità contadine.

Merita di essere sottolineato anche un altro aspetto dell'opposizione fra i sistemi di relazioni dei contadini vietnamiti e lao. Nei confronti dei primi si rimane colpiti dalla straordinaria immobilità dei villaggi, rafforzata dalle storie del *làng* sentite nella casa comune, che il culto degli antenati tendeva a rafforzare. Quest'ultimo dominava il sistema delle credenze e la tomba familiare diventava cosí il luogo in cui le varie unità che componevano il villaggio avevano le loro radici. Un insieme di oneri – quello demografico, quello del potere centrale con le sue enormi esigenze in tasse e corvée, quello aggiuntivo dei notabili che, quali intermediari di questo potere e membri dell'oligarchia comunale, prelevano la loro parte del pluslavoro dei contadini – esercitava una pressione costante sulla massa rurale per un costante aumento della produzione. Qualsiasi descrizione della campagna vietnamita, soprattutto nel delta del Nord, sottolinea l'intensità del lavoro che vi si svolge: risaie da cui si traggono due e talvolta anche tre raccolti all'anno, coltivazione dei piú piccoli appezzamenti di terreno (il che spiega l'eliminazione dei pascoli e quindi dell'allevamento estensivo del bestiame grosso), attività febbrile delle bottegucce d'artigiani, animazione brulicante dei mercati (bisogna notare che questi aspetti importanti dello spazio economico regionale sono sempre situati, in Vietnam, al di fuori dell'insediamento abitato per la grande diffidenza, come si è visto, nei confronti degli stranieri). Il villaggio lao, invece, sia per l'abbondanza di spazio disponibile, sia per l'assenza di una vera e propria gerarchia interna, non esitava a spostarsi al completo se riteneva eccessive le corvée imposte da un capo del *möng* (o, in seguito, da un rappresentante del potere coloniale). I contadini lao non si preoccupavano affatto dell'aumento della produzione e l'interesse piú importante della comunità rimaneva il monastero buddhista (*vat*), centro e simbolo della collettività. La sua costruzione, che ne sanciva la nascita e le tappe dello sviluppo, parallelo a quello del villaggio, mobilitava prioritariamente la manodopera collettiva; i lavori, effettuati da tutti, si concludevano con grandi feste pubbliche che attestavano la coesione del gruppo sia per se stesso sia per i vicini.

Anche nell'ambito della mentalità si ritrova la stessa opposizione fra contadini lao e vietnamiti. I Lao sono piú casalinghi, non oltrepasserebbero mai i limiti della circoscrizione o meglio del gruppo di villaggi; passano tuttavia una gran parte del loro tempo in piroga o sui sentieri, a pesca o a caccia e in genere approfittano di qualsiasi occasione per viaggiare lontano e non di rado si sistemano e si sposano con qualcuno della nuova tribú (tali spostamenti sono stati interrotti solo dalla guerra). Fra i Kinh (i Vietnamiti propriamente detti) invece, uomini delle basse terre che provano una netta avversione per la foresta, l'espressione «gente dei quattro angoli del mondo» riferita a un individuo co-

stituisce un chiaro rimprovero per il tipo di vita che questi conduce. Ciò nonostante è vero che la pratica rivoluzionaria ha costretto prima qualche individuo, poi, con la guerra di liberazione, una buona parte della popolazione a vivere nelle foreste che ricoprono la zona montagnosa, ben al di sopra dei venticinque metri che – si diceva – costituivano l'altitudine massima a cui il gruppo etnico dei Kinh poteva acclimatarsi.

Anche se in tale confronto si è insistito sui tratti culturali e storici, ciò non significa tuttavia che, nel caso di grandi spazi sociali, si siano minimizzate le condizioni ecologiche e demografiche. In questi casi, come negli altri, un'azione reciproca concatena costantemente fra loro questi diversi fattori. Infatti, sebbene il delta del Fiume Rosso offrisse un quadro favorevole allo sviluppo del sistema idrico vietnamita, era tuttavia necessario che la storia e la cultura fornissero i presupposti di questa creazione costante. Tale infrastruttura, che è pervenuta a dimensioni colossali, ha, di rimando, provocato un considerevole aumento della popolazione kinh. E lo sviluppo demografico ne ha favorito l'espansione verso Sud, dove i Kinh hanno poi sistematicamente riprodotto il loro modo d'organizzare lo spazio.

Mentre la forte pressione demografica ha costretto i Kinh a sfruttare al massimo i delta del Nord e le aree del Vietnam centrale, eliminando dalle terre basse tutte le foreste di una certa importanza, queste, come si è visto, costituiscono invece uno degli elementi piú importanti del territorio del villaggio lao. I contadini continuano ad attingervi una gran parte degli elementi della loro alimentazione e tutti gli altri beni di prima necessità. E hanno preso l'abitudine quasi quotidiana di andare nella foresta, tranne durante le giornate relativamente poco numerose di lavoro intenso nelle risaie; un genere di vita che, naturalmente, favorisce la tendenza alla mobilità dei Lao, che, però, si realizza pienamente solo in un paese molto poco popolato. Non è il caso del Vietnam in cui si riscontrano le densità rurali piú elevate del mondo. Una tale pressione demografica determina la formazione di grossi agglomerati umani, in cui la specializzazione professionale dei quartieri (chiamati ad Hanoi, a seconda dell'asse che accoglieva le corporazioni di artigiani e le bancarelle dei loro prodotti, «via della seta», «dei chincaglieri», «dei ventagli», ecc.) riproduce in uno spazio ristretto una specializzazione simile a quella dei villaggi. I villaggi di tessitori, di orefici, di fabbri, che riforniscono con i loro prodotti Luang P'ra Bang, la capitale reale del Laos moderno, rappresentano sopravvivenze di questa specializzazione artigianale che doveva esistere su scala simile a quella del Vietnam, durante l'apogeo di Lan Xang. In seguito, interminabili conflitti interni, varie invasioni straniere e in particolare la deportazione di tutta la popolazione della pianura di Vientiane da parte dei Siamesi dopo la loro vittoria su Chao Anu nel 1827, hanno completamente trasformato la situazione demografica dei principati lao e causato questo subpopolamento che si è conosciuto e che la lunga guerra terminata pochi anni fa non ha fatto che mantenere, malgrado un elevato tasso di natalità.

3. *Conclusione.*

Per esaminare i diversi elementi che compongono la nozione di spazio sociale non è stato possibile attenersi a un'esposizione lineare: si è infatti accennato, per esempio, a proposito della conoscenza e dello sfruttamento dell'ecosistema, al sistema delle credenze che è stato poi trattato in seguito, o, a proposito dell'organizzazione politica, si è parlato di demografia cui si era accennato precedentemente: insomma ci sono state sovrapposizioni e spesso ripetizioni. Con questo procedimento un po' caotico si è voluto in realtà sottolineare fino a che punto la nozione maussiana di «fatto sociale totale» abbia influenzato l'attuale concezione di spazio sociale e quanto i vari elementi che lo compongono siano strettamente collegati fra di loro in un sistema di relazioni e, quando si è posti alla presenza di vari sistemi, quanto lo siano all'interno dell'insieme che questi ultimi costituiscono.

Nel discorso fatto si è inoltre verificata l'efficacia di questo strumento in un numero limitato di spazi sociali: Mnong, Lao, Kinh (Vietnamiti propriamente detti). La pratica dell'inchiesta etnografica ha costretto a individuare un concetto che rendesse conto di una realtà mobile, animata da una dinamica interna che la nozione di cultura non poteva tradurre in modo soddisfacente. La scelta doveva quindi rivolgersi a società di cui chi scrive avesse una conoscenza diretta. Per questo gli esempi sono stati limitati al Sud-Est asiatico continentale, e anzi, all'interno di esso, all'Indocina orientale. Limitazione che tuttavia offre l'indiscutibile vantaggio di permettere di confrontare società molto diverse ma che, grosso modo, rientrano nel medesimo quadro generale in cui le differenze sui piani ecologico, storico, culturale, ecc. appaiono piú facili a cogliersi di quanto sarebbe avvenuto se si fossero messi a confronto gruppi appartenenti a continenti etnologici distinti.

Va precisato che questo insieme può ridursi a un unico sistema di relazioni, come per esempio fra i Mnong Gar o i Semang, ma in generale ne comprende molti: lo si è notato nei grandi spazi sociali di tipo statuale, come l'antico Vietnam in cui classe dei mandarini e contadini kinh avevano dei sistemi di relazione che coincidevano in numerosi punti ma non si confondevano. È analogo quanto si verifica nei sistemi intermedi: in numerosi gruppi thai tribali, l'insieme ingloba non solo il sistema di relazioni thai propriamente dette, ma anche quelli dei gruppi etnici assoggettati come i Lahu, Khmu o altri inclusi nel *möng*. Questo aumenta la complessità degli Stati polietnici che hanno incorporato sistemi intermedi di questo tipo.

Quando è accaduto di parlare dello spazio sociale del contadino vietnamita o lao, lo si è fatto nel senso dei sistemi di relazioni della classe contadina che coincidono in alcuni punti con quello dei mandarini; l'insieme formato da tali sistemi costituisce lo spazio sociale vietnamita o lao. È certo che l'influenza del potere dei mandarini è molto forte anche a livello del villaggio, nel caso del Vietnam, se non altro attraverso il Consiglio dei notabili che esercita il proprio dominio coattivo, soprattutto in periodo di pace. Nel Laos, se si eccettua l'apo-

geo di Lan Xang nel XVI secolo, il potere centrale e i suoi rappresentanti hanno avuto un peso variabile sui sistemi di relazioni nei contadini, che, in base a ciò, hanno acquisito un'autonomia abbastanza grande. Ciò nondimeno, anche in tale situazione, i contadini non potevano ignorare l'esistenza, per lo meno simbolica, del potere centrale È il problema sollevato dalle società con «classi» che ha spinto chi scrive a definire lo spazio sociale come l'insieme dei sistemi di relazioni caratteristico di un determinato gruppo.

Si è spesso confuso spazio sociale con spazio abitato, o con spazio utilizzato a livello della comunità di residenza. Ma la struttura dell'agglomerato minimo – gruppo di case o villaggio – esprime solo un aspetto dello spazio sociale, se si prende questo sintagma nel suo pieno significato – il che corrisponde, oltre tutto, a una necessità. Anche se lo si usa nel senso di isolato o di popolazione regionale, nozioni che d'altronde spesso presuppongono un'ottica particolare, se ne restringe il campo d'applicazione. Esiste la necessità di esprimere un'entità che comprenda, oltre al contenuto di questi termini, anche altri sistemi di relazioni: quello che la loro organizzazione statuale, confederale o altra, quando essa esiste, implica; quello che esprime i rapporti intrattenuti con i gruppi vicini e, quando si presenta il caso, quelli che ha assorbito; quello che traduce, in particolare nelle relazioni supposte con gli esseri sovrannaturali, lo spazio rappresentato (immaginario dal punto di vista occidentale). Quest'ultimo, ai loro occhi, è inseparabile dall'ambiente (il solo elemento che gli occidentali percepiscono) e guida il loro sistema simbolico e gran parte del loro sistema di valori; guida l'azione degli individui e della collettività. Queste sono le ragioni per cui è del tutto impossibile ridurre lo spazio sociale (se si dà a questo termine il suo vero senso) a uno spazio geografico.

Fra i sistemi di relazioni si è qui attribuita un'importanza particolare a quello che concerne i rapporti di produzione; infatti, esso non implica solo l'organizzazione del lavoro (che con la tecnologia costituisce un altro importante sistema), ma soprattutto dà allo spazio sociale la sua vera dimensione politica. Ciò appare molto piú chiaramente negli spazi sociali di grandi dimensioni, in particolare in quelli che sono dotati di sistemi statuali, come nell'esempio vietnamita che si è citato. È certo che una stratificazione si manifesta già a livello del comune rurale, fra contadini da una parte, che producono direttamente, e una classe di notabili dall'altra, che approfittano di questa produzione senza, in generale, parteciparvi direttamente; ma in questa dimensione il loro spazio sociale rimane sensibilmente lo stesso, almeno per la maggioranza. Tuttavia, succede spesso che alcuni notabili vi sfuggano, quali membri effettivi della classe dei mandarini che, a differenza dei contadini, ha accesso a uno dei molteplici aspetti del potere, che gli consente una maggior possibilità d'azione e di circolazione nello spazio dello Stato. L'educazione letteraria che hanno ricevuto ha imposto loro un altro sistema di valori (acquisito con lo studio di opere classiche provenienti o impregnate di una civiltà straniera) che tuttavia non è quasi mai riprodotto tale quale il modello originario, poiché la maggior parte dei membri della classe dei mandarini, soprattutto nei gradi inferiori, rimane pur sempre legata ai contadini. Per lo meno quella che parla la loro lingua e che appartiene alla stessa cultura globale, poiché le minoranze etniche assorbite militarmente dall'antico Stato vietnamita restavano sparse in spazi sociali di piccoli villaggi sottomessi. È bene infine ricordare che a questo livello, ancor piú che a quello delle formazioni di piccole dimensioni, bisogna usare con prudenza certi termini (come 'potere', 'libertà', ecc.) coniati nel contesto della società industriale occidentale, e delle sue tradizioni storiche e religiose.

Presentando lo spazio sociale come lo spazio determinato dall'insieme dei sistemi di relazioni caratteristico di un determinato gruppo si è voluto riunire in una formula concisa la definizione di uno strumento concettuale il cui contenuto non coincide che eccezionalmente con quello di cultura e permette di indicare, nei limiti del possibile, i confini di circolazione e d'azione del gruppo, tenendo conto inoltre della sua concezione e del suo modo d'organizzazione dello spazio. [G. C.].

Barrau, J.
1975 *Ecologie*, in R. Cresswell (a cura di), *Eléments d'ethnologie*, II. *Six approches*, Colin, Paris, pp. 7-43.

Cassirer, E.
1925 *Philosophie der symbolischen Formen*, II. *Das mytische Denken*, Bruno Cassirer, Berlin (trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1964).

Chombart de Lauwe, P.-H.
[1972] *Ethnologie de l'espace humain*, in F. Bresson (a cura di), *De l'espace corporel à l'espace écologique. Symposium de l'Association de psychologie scientifique de langue française (Bruxelles 1972)*, Presses Universitaires de France, Paris 1974.

Cohen, M.
1953 *L'écriture*, Editions Sociales, Paris.

Condominas, G.
[1955] *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*, Berger-Levrault, Paris, 1960.
1957 *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo; chronique de Sar Luk, village Mnong Gar (tribu proto-indochinoise des Hauts-Plateaux du Viêt-Nam central)*, Mercure de France, Paris.
1968 *Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural lao*, in «Archives de sociologie des religions», XIII, 25, pp. 81-110 e 26, pp. 115-50.

Durkheim, E.
1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris (trad. it. Comunità, Milano 1963).

Durkheim, E., e Mauss, M.
1903 *De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives*, in «L'Année sociologique», VI, pp. 1-72 (trad. it. in *Sociologia e antropologia*, Newton Compton, Roma 1976, pp. 72-140).

Eggan, F. R.
1967 *Some Aspects of Bilateral Social Systems in the Northern Philippines*, in M. D. Zamora (a cura di), *Studies in Philippine Anthropology (in honor of H. Otley Beyer)*, Alemar Phoenix, Quezon City, pp. 186-203.

Evans-Pritchard, E. E.
1940 *The Nuer, a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford University Press, London (trad. it. Angeli, Milano 1975).

Firth, R. W.
1939 *Primitive Polynesian Economy*, Routledge and Kegan Paul, London 1965² (trad. it. Angeli, Milano 1977).

Granet, M.
1934 *La pensée chinoise*, La Renaissance du livre, Paris (trad. it. Adelphi, Milano 1971).

Groslier, B.-Ph.
1956 *Angkor, hommes et pierres*, Arthaud, Grenoble-Paris.

Haudricourt, A.-G.
[1968] *Les arguments géographiques, écologiques et sémantiques pour l'origine des Thai*, in *Readings on Asian Topics. Papers Read at the Inauguration of the Scandinavian Institute of Asian Studies 16-18 September 1968*, Studentlitteratur, Lund 1970.

Hymes, D.
1968 *Linguistic Problems in Defining the Concept of « Tribe »*, in J. Helm (a cura di), *Essays on the Problem of Tribe. Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, American Ethnological Society, Seattle Wash.

Josselin de Jong, P. E. de
1977 (a cura di) *Social Anthropology in the Netherlands*, Nijhoff, The Hague.

Lefebvre, H.
1974 *La production de l'espace*, Anthropos, Paris.

Leroi-Gourhan, A.
1943 *Evolution et techniques*, I. *L'homme et la matière*, Michel, Paris 1971².
1964-65 *Le geste et la parole*, 2 voll., Michel, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1978²).

Lévi-Strauss, C.
1958 *Anthropologie structurale*, Plon, Paris (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1966).

Mauss, M.
1923-24 *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in « L'Année sociologique », serie 2, tomo I; ora in *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1950 (trad. it. Einaudi, Torino 1965, pp. 153-292).
[1934] *Les techniques du corps*, in « Journal de psychologie », XXXII (1936), n.n. 3-4; ora *ibid.* (trad. it. *ibid.*, pp. 383-409).

Ottino, P.
1972 *Rangiroa: parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Cujas, Paris.

Ratzel, F.
1882-91 *Anthropogeographie*, 2 voll., Engelhorn, Stuttgart 1899².

Stein, R. A.
1959 *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Presses Universitaires de France, Paris.

Che ogni **società** viva in un'estensione è certo fatto risaputo; quali siano i caratteri da prendere in considerazione per definire il suo spazio è invece assai piú dubbio. Se essi si iscrivono nella geometria, infatti, elementi determinanti saranno allora l'**ambiente**, il **paesaggio**, il **suolo**, le **risorse**, gli insediamenti (cfr. **insediamento**) con le peculiarità che li contraddistinguono (cfr. **abitazione**, **città**). In quest'accezione 'spazio sociale' tende a sovrapporsi all'umanizzazione dello spazio e ad identificarsi con **regione**, **territorio**, **ecumene**. Ma se si apre lo spazio sociale a tutti i sistemi di relazioni sociali in qualsiasi ambito e al loro intreccio, spazio-temporale (cfr. **tempo/temporalità**) vi sarà allora uno **spazio economico**, uno della **religione**, uno della **tecnica**, uno del **gioco**, della **parentela**, della **stregoneria** e della **magia**, dello **scambio** e del **commercio**, del **mercato**, della **produzione/distribuzione**, del **potere**, del **sacro/profano**, dello **stato**. **Lingua**, **credenze**, **tradizioni**, la stessa **memoria**, come il mito (cfr. **mito/rito** e **mythos/logos**) e le **arti**, la **cultura materiale**, l'**abbigliamento** come la **cucina**, ecc. individuano tutti quei circuiti di comportamenti (cfr. **comportamento e condizionamento**, **comunicazione**) attraverso i quali le società, al di là della **frontiera** del politico (cfr. **politica**) che le isola, attuano la loro **riproduzione** complessiva.